تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس



تأليف

د. محمد ابراهيم الفيومي

دار الجيل
بيروت

تاريخ الفلسفة الإسلامية

في

المغرب والأندلس

تاريخ الفلسفة الإسلامية
في
المغرب والأندلس

تأليف
د. محمد ابراهيم الفيومي

دار الجيل
بيروت

الطبعة الأولى
١٤١٧هـ - ١٩٩٧م

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

لا شك أن ماضي أسبانيا الإسلامية تاريخياً كان أو حضارياً، فكرياً أو أدبياً، قد أثار عدداً وفيراً من الدراسات والجدل والأحكام العامة على مائدة الفكر الأندلسي، لا سيما القول بتأثير العربية الأسبانية في المسيحية الغربية في العصور الوسطى، والقول بأن الأندلس موطن الموشحات والأزجال، الأول، وعنها أخذهما المشرق وسارع إلى اصطناعهما.

والقول بتأثير الشعر العربي الأسباني في شعر المداحين المعروفين «بالتروبادور» في «لانجروك» و«بروفانس» في القرن الثامن عشر، والقول باتساع دائرة هذا التأثير وشموله الشعر الأوروبي المسيحي المعروف إلى عصر النهضة، قد اصطدم حوله المؤيدون والمعارضون من المستشرقين والمفكرين العرب، هذا فضلاً عن الأبحاث العربية التي تبنت البحث عن الأسباب الحقيقية وراء طرد العرب بعد تاريخ حضاري طويل، بلغ قرابة الألف عام خدمة للتراث الإنساني.. فالتاريخ الأندلسي مليء بالقضايا المثيرة للجدل، ويفتقر في نفس الوقت إلى الدراسات الجادة المنصفة، رغم الدراسات الكثيرة، وذلك لصعوبات من أهمها: عدم طباعة أغلب الوثائق التاريخية، وما نشر منها فإنه يمثل بعض المراحل التاريخية، وضياع أو فقدان كثير من المؤلفات الفلسفية الإبداعية التي ألفها بعض فلاسفة الأندلس، كذلك يضاف:

- حرق الأسبان المسيحيين الكثير من تلك الآثار لطمس التاريخ العربي وتشويهه.
- حداثة الدراسات في تاريخ الأندلس ونشر بعض تراثها.

ومن الذين لهم سبق الريادة في هذه الدراسات:

- عالم أسبانيا المتمكن: ميجيل آسين بلاسيوس، رأس المستشرقين في أسبانيا.

- وصاحب كتاب تاريخ الفكر الأندلسي: بالنثيا.

- أميليو جرسيا جوفير.

- محمد عبد الله عنان - صاحب موسوعة دولة الإسلام في الأندلس.

- دكتور حسين مؤنس.

قد أعطوا كثيراً وبعمق وإخلاص نشاطاً فكرياً رائعاً يعتمد على تحقيق النصوص والنظر فيها بإخلاص ودقة شديدين.

ذلك ما تكشف لي حين كنت أعد بحثاً عن فلسفة الاغتراب عند ابن باجه سنة ١٩٧٩م، ثم وجدت من الإنصاف بعد انتهاء البحث وإتمام طبعه، أن أبدأ في قراءة تاريخ الأندلس السياسي والثقافي، كذلك المغرب، حتى يتيسر لي فهم كثير من القضايا التي تكاد تكون خاصة بالمغرب العربي، دون مشرقه، كالالتزام الشديد بمذهب الإمام مالك، ومطاردة الفكر الفلسفي. . . الخ، ذلك ما شد انتباهي وغدوت بدراسة ذلك الثغر الإسلامي القصي حفياً، وكانت أكثر الموضوعات جذباً، وأشقها عسراً، موضوع الثقافة العقلية فيه، وكان سؤالي: لماذا تعثر ازدهارها؟ هل هي البيئة؟ هل هو الإنسان؟ هل هي السياسة؟ هل هم الفقهاء؟ أخذت تنداح دائرة التساؤلات سؤالاً إثر سؤال في انسياب كالموج الهادر، وجميعها يتعلق بمشكلة الدراسة والموضوع. وإن فهم قضية التراث العقلي على حقيقتها في المغرب، لعله أمر عظيم من الأهمية، يدفع كثيراً من تهم قد توجه إلى المغرب، كأنه كان أقل حظاً في الثقافة العقلية من المشرق؛ لذلك عنيت بعرض تلك القضية التي تعتبر جوهر الدراسة، وتتبعت معالمها مما تيسر لي من مصادر التاريخ الأندلسي والمغربي، حتى تبين لي - على حد ما وقفت عليه - أن المغرب الأندلسي يزخر بتراث فلسفي وإبداع فكري، بيد أن ظروف القهر السياسي الذي عمل على مكافحة المشتغلين به أودت به إلى الضياع والنهب والعفاء، فمنهم من صلب حتى عشش الطير في جوفه، ومنهم من حكم عليه بالطرد، ومنهم من اتهم بتهمة المروق من الدين. . إلى غير ذلك من التهم التي تفضي بصاحبها إلى القتل، أو التشريد، أو الحكم عليه بالزندقة والارتداد، ذلك العقاب الصارم العنيف لقارئ الفلسفة، فتساوى جرم قراءة الفلسفة في الأندلس باقتراف الكبائر. ولقد ظهر لي أن وزر ذلك الاضطهاد يقع على عاتق السلطتين السياسية والفقهية، وبالرغم من ذلك فإن المغرب استطاع أن يرسي معالم ثقافته العقلية وسط تلك الظروف الاستثنائية، وكان جسراً صالحاً للتصدير الثقافي إلى أوروبا.

وبينما كنت أتابع مراجعة تصحيح أصول هذا الكتاب تشرفت بدعوتي للمشاركة العلمية في المؤتمر الثالث للحضارة الأندلسية تكريماً للعالم الأسباني ميجيل آسين بلاسيوس خلال الفترة من ١١ـ ١٤ يناير ١٩٩٢ تحت رعاية رئيس جامعة القاهرة أ.د. مأمون سلامة. نظمه: قسم اللغة الأسبانية وآدابها بالتنسيق مع قسم اللغة العربية وقسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ بالتعاون مع المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مدريد، ومعهد التعاون مع العالم العربي، مدريد.

وقد دعي إلى هذا المؤتمر جمهرة من المستشرقين الأسبان نذكرهم بالتحية والتقدير:

١ـ ألفونسو كارمونا جونثالث	جامعة مرسيه
٢ـ فيليب مايبو ساجادو	جامعة سلمنكه
٣ـ خوسيه بوتش	جامعة مدريد المركزية
٤ـ أندريس مارتينيث لوركا	الجامعة المفتوحة ـ مدريد
٥ـ رافائيل بالنسيا	جامعة أشبيليه
٦ـ ميجيل كروث ايرنانديث	جامعة مدريد المركزية
٧ـ خواكين لومبا	جامعة سرقسطه(*)
٨ـ رافائيل رامون جيريرو	جامعة مدريد المركزية
٩ـ رافائيل مونيوث	جامعة مدريد المركزية
١٠ـ البارو جاليس دي فونتيس	جامعة مدريد المركزية
١١ـ فرانسيسكا تورالبا	جامعة برشلونه
١٢ـ براليو خوستيل	جامعة قادس

وقد شارك في المؤتمر جمع عظيم من المتخصصين في تراث الأندلس الثقافي والفلسفي من الجامعات والمؤسسات العلمية المصرية، وافتتحه الأستاذ الدكتور إبراهيم بيومي مدكور شيخ الفلاسفة ورئيس مجمع اللغة العربية، وشارك فيه من الآباء الدومينيكان الأب جورج

(*) أرسل إلينا مشكوراً نسخة هدية من كتابه: LA FILOSOFIA ISLAMICA ENZARAGOZA أي الفلسفة الإسلامية في سرقسطة. وكتاب ابن باجه.

شحاته قنواتي، وأ.م.س. ناصر رئيس الدائرة الفلسفية بمنظمة اليونسكو نائباً عن مدير عام المنظمة في المؤتمر. ود. إبراهيم مقدود ـ المركز العربي الثقافي الإيطالي (الفارابر).

وقد حظي المؤتمر بهمة عالية رفيعة المستوى من قسم اللغة الأسبانية ورئيسه الأستاذ الدكتور جمال عبد الكريم، الذي نيطت به مهام الترجمة الفورية من اللغة العربية إلى الأسبانية، ومن الأسبانية إلى اللغة العربية.

وكان هذا المؤتمر زاخراً بالموضوعات العلمية ذات المستوى الثقافي الرفيع، ولقد أدى الحوار الثقافي بين الموضوعات المختلفة إلى مزيد من الاتفاق حول أصول الفكر العامة. وقد تبين من النقاش الحر المستنير أن ثمة قضايا كنا نظنها من القضايا الخلافية التي لا يحسمها النقاش، بينما هي من المسلمات الفكرية بيننا وبين الاستشراق الأسباني.

من هنا كانت المؤتمرات «ضرورة ثقافية» إذا ما اتخذت سبيل الحوار واتخذت منه أسلوباً للسمو بالخصومة الأدبية، وتوضيح المساحات المشتركة من حيث النظام العام، ومن حيث رؤيتهم للقضية وموضوعها، فالحقيقة دائماً قاسم مشترك بين طلابها، وضالة كل باحث عنها؛ فلا ينبغي لأحد أن يدعي الوصاية عليها أو أنها ملك يمينه.

فإلى المشاركين جميعاً في هذا المؤتمر التحية والسلام..

اللهم تقبله قبولاً حسناً، وأنبته نباتاً حسناً، إنك نعم المولى ونعم النصير

محمد إبراهيم الفيومي

القسم الأول

الفتح الإسلامي للمغرب والأندلس

الفصل الأول

المغرب والأندلس

أ ــ المغرب:

١ـ تسميته واقسامه:

يطلق الجغرافيون العرب والمؤرخون الإسلاميون على البلاد الممتدة من برقة غرباً حتى المحيط الأطلسي، اسم «المغرب». وقد اصطلح الجغرافيون العرب على أن يجعلوا من بلاد «المغرب» أقساماً ثلاثة:

- أفريقية.
- المغرب الأوسط.
- المغرب الأقصى.

وقد لاحظ العرب ما لاحظه الرومان من قبل، أن بلاد المغرب تتألف من بيئات ثلاث، لكل واحدة منها طابعها الخاص الذي تتميز به، وتختلف من حيث الموقع، وظروف البيئة، والتوجيه الجغرافي[١].

٢ـ دول المغرب:

وبالمقارنة بالبلاد القديمة التي استنزفت قواها بالاستغلال الطويل لمواردها فإن البلاد الجديدة، أو التي استعادت جدتها في المغرب الإسلامي، تنطوي على إمكانيات اقتصادية جديدة وعلى موارد بشرية زاخرة، وهي مصادر عظيمة للقوة.

---

(١) ص ٧٩ من كتاب «الإسلام في مجده الأول»/ موريس لومبار.

وهذه البلدان الجديدة تلفت نظر الشرقيين: فالأمويون سيتجهون إلى أسبانيا. والأدارسة إلى المغرب الأقصى. والرستميون إلى المغرب الأوسط. والأغلبية إلى أفريقية. وجميع هذه الأحزاب والنحل قصدت إلى المغرب الإسلامي الذي عرف الاستعمار منذ أحقاب بعيدة، لتجرب حظها فيه.

وبلاطات هذه الدول والدويلات سيعج بالمغامرين من كل نوع، وبالتجار والعلماء والأدباء الذين تغريهم المكافآت والوظائف الشاغرة، وهذه هي الحالة خصوصاً بالنسبة إلى بلاط قرطبة الذي لم تكن توجد فيه عناصر محلية لتوفر له ازدهاراً ثقافياً مستقلاً. وهؤلاء المهاجرون سيكونون رواد الحضارة الشرقية، وسينقلون معهم إلى المغرب العلم والمعرفة الشرقية[١].

٣ ـ السحر في المغرب:

وللبربر ميل قوي إلى التدين، وجد ما يرضيه في الطقوس الدينية السحرية التي تنطوي عليها الديانات الوثنية الأفريقية، التي كانت سائدة قبل أن يدخل الفينيقيون والرومان آلهتهم إلى هذه البلاد. وكثير من الخصائص التي تميز الطقوس الوثنية التي تقوم على السحر في بلاد البربر قد وصلت إليهم بدون شك من أفريقية السوداء (وربما كان العكس صحيحاً)[٢].

٤ ـ الخوارج في افريقية:

والإسلام في أفريقية له طابع خاص، ويتميز بانفتاحه لاستقبال بعض المذاهب الجانبية، مثل مذهب الخوارج الذي يتعارض مع مذهب أهل السنة الذي تعتنقه الحكومات، ولكنه يتفق مع مزاج فئات معينة من البربر، مثل بني ميزاب؛ بل إن مذهب أهل السنة نفسه قد لقي مقاومة طويلة بين جماهير البربر، وانفتح لكثير من الخرافات مثل الاعتقاد في الأولياء والمرابطين وفيما يسمى بالبركة[٣].

---

(١) المصدر السابق ص ٨٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٨٣ .

(٣) المصدر السابق ص ٨٤ .

٥ ـ موقع المغرب:

تحتل جزيرة المغرب موقعاً جغرافياً ذا قيمة عظيمة بين المشرق الإسلامي وأسبانيا الإسلامية، ثم بين صحراء السودان والبحر الأبيض المتوسط والمناطق الثلاث التي يتكون منها المغرب، والتي بسط عليها المسلمون الذين جاءوا من المشرق سلطانهم، وهي أفريقية والمغرب الأوسط، مضافاً إليها حافات الصحراء، والمغرب الأقصى[١].

٦ ـ دولة المغرب:

وأما شبكة المواصلات التي تمتد في الشرق والوسط والمغرب، فقد كانت هدفاً أساسياً للسيطرة عليها في النزاع بين الأدراسة والرستميين والأغالبة في القرن التاسع الميلادي، والنضال بين الأدراسة والفاطميين، في القرن العاشر، والنضال بين الفاطميين والأمويين، والصراع بين صنهاجة وزناتة، في القرن الحادي عشر، وأخيراً لغزو قبائل بني هلال ونضالهم في شرق بني ميزاب، وفي الوسط، ولسيطرة المرابطين في الغرب في القرن الحادي عشر الميلادي[٢].

٧ ـ الخوارج والفاطميون:

في سنة ٧٦١، قام عبد الرحمن بن رستم بإنشاء مدينة تيهرت، وأعلن استقلاله عن الخليفة، وقد كانت مملكة الخوارج أو الإباضيين الرستمية تمتد على جميع أراضي المغرب الأوسط لتشمل جبل نفوسة وجزيرة جربة، بل وحتى طرابلس الغرب. وفي الجنوب الغربي في سجلماسة التي أسست في ٧٥٧م كان بنو مدرار الذين ينتمون إلى الصفرية من الخوارج، يوسعون نفوذهم حتى بلغوا السوس الأقصى.

والدولتان الخارجيتان تجمع بينهما صلات عائلية، ومن ثم فقد كانتا تشكلان أمبراطورية تسيطر على جميع الطرق الآتية من الجنوب. وكذلك كانت زناتة منهمكة في حركة التجارة الكبيرة، وتستخدم شبكة المواصلات التي تربط أفريقية الشمالية وبلاد السودان. وأما مدينة تيهرت، فقد عرفت ازدهاراً كبيراً وسميت «البصرة الصغيرة». وبعد

(١) المصدر السابق ص ٨٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٨٩

قضاء الفاطميين على الدولة الرستمية، تراجع أئمة الخوارج والتجؤوا إلى ميزاب.

وأما زناتة، فقد كانوا يرتبطون بعلاقات حسنة مع الأمويين خلفاء قرطبة، فقد تحالفوا معهم ضد صنهاجة أعوان الفاطميين في النضال من أجل السيطرة على محطات طرق القوافل[1].

وفي النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي استولى الفاطميون على سجلماسة، وبذلك تمكنوا من السيطرة على الطرق المؤدية إلى السودان. وبفضل ما تجمع لديهم من الذهب والعبيد، ملؤوا خزائن الحرب ومولوا جيشاً كفيلاً بتحقيق خططهم العسكرية: غزو مصر. وفي سنة ٩١٥م بنوا مدينة المهدية، التي ستحل محل القيروان. وقد بسطوا سلطانهم على جميع أفريقية الشمالية فيما عدا المنطقة الواقعة في الشمال الغربي، والتي كانت خاضعة للأدارسة، ولكنهم واجهوا في سنة ٩٤٤م خطراً كبيراً نتيجة لثورة أبي يزيد الخارجي، الذي كان مسيّراً للقوافل وينتمي إلى منطقة الجريد. على أن الفاطميين تمكنوا من قمع هذه الثورة واستعادوا سيطرتهم على جميع الطرق التي تمتد في الشمال.

وفي منتصف القرن العاشر كان يسك في مدينة سجلماسة ٤٠٠,٠٠٠ دينار من الذهب سنوياً.

وفي سنة ٩٧٢م، قاد جوهر الصقلي جيشاً عن طريق الواحات لغزو مصر التي انتشرت فيها دعوة العبيديين، وكانت القوة التي اعتمد عليها هي رجال كتامة، والجنود المرتزقة السود، والذهب الآتي من السودان.

ومنذ ذلك التاريخ، ترك الفاطميون أفريقية الشمالية لبني زيري وبني حماد. وفي هذه الأثناء وجه الأمويون أعوانهم من زناتة للاستيلاء على محطات القوافل الغربية، فاحتلوا ـ فيما احتلوه ـ سجلماسة.

وأما الأدارسة الذين تحالفوا مع صنهاجة فقد فقدوا مدينة طنجة في الوقت الذي بسط فيه خلفاء قرطبة نفوذهم على المغرب الأقصى بواسطة أعوانهم من زناتة.

وكذلك تكونت كتلتان سياسيتان كبيرتان في أفريقية الشمالية:

---

(١) المصدر السابق ص ٩١ .

الأمويون الذين يسيطرون على محطات القوافل في الغرب. والفاطميون الذين يشمل حكمهم المحطات الواقعة في الوسط وفي الشرق.

وقد كانت الحرب عواناً ومستمرة في البر والبحر بين صنهاجة وزناتة. ولما وجد الإباضيون في (سدراته وورجلة) أنفسهم بين نارين (في القرن الحادي عشر) هربوا إلى ميزاب[1].

٨ ــ الرباطات:

كانت سلسلة من الرباطات تمتد من سورية حتى المغرب الأقصى، وخصوصاً على الساحل التونسي، وهذه (الربط) عبارة عن مراكز للمراقبة والإشارات، ولكنها في نفس الوقت قلاع صغيرة للدفاع عن الشواطئ ولحماية النشاط البحري. والحامية تتكون من أشخاص أتقياء، يسمون (مرابطين) كرسوا حياتهم للعبادة وللدفاع عن بلاد الإسلام ضد الكفار.

والرباطات تستخدم قاعدة لحملات الغزو، في الوقت الذي تقوم فيه بدور مراكز المقاومة ومؤسسات نشر الإسلام ـ وهو الدور الذي قامت به الربطات في آسيا الوسطى، وعلى ثغور الأناضول، وتخوم أسبانيا، وهي منشآت ذات طابع مزدوج، ديني وعسكري، يدافع عنها جنود هم في نفس الوقت، من الزهاد المتفرغين لعبادة الله[2].

ومن أهم الربط التي تقع في هذه المنطقة، تلك التي كانت في الإسكندرية، وسفاقس، ومنستير، وسوس، وتونس، والرباط (في مقابل مدينة سلى). وسلسلة الربط تمتد حتى شواطئ أفريقية الغَرْبية.

واثنتان من هذه الرباطات المشهورة التي حفظت آثارها ودرست، تقعان في تونس: إحداهما في منستير، بنيت في العصر العباسي، وجرى توسيعها أولاً في القرن التاسع، وثانياً في أوائل القرن الحادي عشر الميلادي، والثانية تقع في سوسة، وبنيت في عهد يزيد بن حاتم الوالي العباسي في الربع الأخير من القرن الثامن الميلادي، ثم كمل في سنة

---

(١) المصدر السابق ص ٩٢، ص ٩٣.

(٢) المصدر السابق ص ٩٦، ص ٩٧.

٨٢١م، بتشييد برج للمراقبة عليه، وكان ذلك في عهد الأمير الأغلبي الثالث. وهو يتكون من مربع من البنايات التي تحيط بفناء مركزي، ومحصن بأبراج ذات فتح[١].

٩ ـ مدينة المهدية:

وفي عهد الفاطميين، بنى عبيد الله مدينة المهدية على شواطئ أفريقية سنة ٩١٥م؛ ليلجأ إليها هرباً من القيروان التي كانت ملتقى لمختلف التيارات، ولم يكن من بين سكانها سوى عدد قليل ممن يعطفون على عقيدة الشيعة، وقد شيد المدينة الجديدة في شبه جزيرة صخرية، تتوغل بعيداً في البحر، ويسهل الدفاع عنها، وتشتمل المدينة على مسجد بني في وسطها، وقصرين للمهدي وابنه، ودار للمحاسبة. والمدينة محاطة بأسوار تخترقها أبواب من حديد. وكذلك حفر فيها ٣٦٠ صهريجاً كبيراً في الصخر الصلد، وزودت بآلات لرفع الماء لسد حاجات المدينة. وأما زويلة، إحدى ضواحي المدينة، فأقيمت فيها أسواق مبنية بالحجر المقصوب، ومباني للسكان[٢].

١٠ ـ مدينة القيروان:

وقد كانت القيروان التي أسسها عقبة بن نافع في سنة ٦٧٠، في وسط السهوب وراء الساحل التونسي، بمثابة رأس الجسر، أو رباط، واسم القيروان نفسه معناه: «محطة الإبدال» أو «مكان التجمع للدفاع عن مدينة»، وموقع القيروان عند منتهى الطريق الكبيرة الآتية من مصر، يسمح بالهجوم والتراجع. وقد تمكن البربر أثناء الثورة الكبيرة التي قام بها الخوارج في القرن الثامن الميلادي من الاستيلاء على مدينة القيروان عدة مرات، ومن تدمير تحصيناتها. وفي سنة ٧٧٢ ميلادية استعاد يزيد بن حاتم المدينة عقب انتصاره على الخوارج، فأعاد بناء مسجدها وأسوارها التي بنيت بالطوب المكوي، ويبلغ عرضها اثنا عشر ذراعاً، أي حوالي خمسة أمتار، ثم أمر ببناء سوق خاصة لكل حرفة من الحرف، ومن ثم، فهو يعتبر بحق الباني الثاني للمدينة[٣].

---

(١) ص ٩٦، ٩٧ من كتاب «الإسلام في مجده الأول».

(٢) المصدر السابق ص ٩٩ .

(٣) المصدر السابق ص ١٠٣ .

ولما خضعت جميع مناطق المغرب (أو على الأقل مناطق المواصلات التي تمتد بين كتل الجبال) للحكم الإسلامي، أصبحت القيروان القاعدة التي تنطلق منها الطريق المتجهة إلى الهضاب العليا، من الساحل التونسي مارة بشمال جبل (أوراس) إلى شط (الحضنة)، وتتفرع عنها طرق تتجه إلى بجاية وبسكرة وورجلة من جهة، وإلى الهضاب العليا الغربية مارة بمضيق تازا حتى الامتداد الثاني لسهول المغرب الأقصى.

وقد شهدت القيروان في عصر الأغالبة (٨٠٠هـ ٩٠٩م) ـ وهم أسرة شرقية من ولاة بني العباس أصبحوا يتمتعون باستقلال يكاد يكون تاماً عن الخلافة ـ شهدت في هذا العصر وفي عصر الفاطميين توسعاً وازدهاراً كبيراً. وفي القرن التاسع والقرن العاشر الميلادي ستنشأ ثلاث مدن تابعة للقيروان، وهي: العباسية ورقادة وصبرة المنصورية.

ومثل الفسطاط، القاهرة وقرطبة، فإن أهمية القيروان تعود إلى هذا التوسع العمراني الذي كان يسانده ازدهار التجارة، وتصميم القيروان وعظمة تحصيناتها تدل على قوة تأثير الفن الإيراني والفن السائد بين النهرين في الحضارة العباسية.

وقد جذبت مظاهر العظمة والثراء التي كانت تسود بلاط القيروان وقصور المدن المحيطة بها، إلى هذه المدن أفواجاً من الأدباء والعلماء والفقهاء الذين سيضعون مدارس ومذاهب، وسيتملذ لهم البربر، كما تتلمذوا من قبل على علماء الرومان[١].

ومن القيروان، سينتشر النفوذ الديني واللغوي والفني والأدبي، والعادات والتقاليد والإطارات الفكرية، حول المدينة في المرحلة الأولى، ثم إلى داخل البلاد في مرحلة تالية بواسطة الطريق المؤدية إلى الهضاب العليا، بمجرد ما تحطمت مقاومة البربر، وانسحبت بقاياهم إلى الجبال المنيعة، حيث لا تزال اللغة البربرية الأصلية مستعملة. وعلى طول هذه الطريق التي تقطعها طرق آتية من الجنوب (من محطات تجارة القوافل عبر الصحراء) ستنشأ مدن جديدة.

ولكن ما هي النقاط التي تلتقي عندها طرق التجارة في هذا المخطط الواسع في المغرب الأوسط؟!

---

(١) المصدر السابق ص ١٠٤ .

أولاً: توجد تيهرت في غرب وادي شلف على سفوح جبال تشرف على الطرق المؤدية إلى الهضاب العليا، وتيهرت التي أنشئت في سنة ٧٦١م، ستظل حتى سنة ٩٠٨م مقراً للدولة الرستمية الفارسية، وعاصمة الخوارج من البربر الذين سيحتفظون بعلاقات مع الخوارج المقيمين على شواطىء الخليج العربي. وقد ازدهرت تجارة تيهرت، وكانت مقصداً لعدد كبير من رجال العلم والأدب والفقه من المشارقة، وكذلك حصلت مكتبة الرستميين على ثروة جديدة من الكتب التي اشتريت في المشرق، وخصوصاً من الكتب التي تعالج التنجيم والفلك[1].

وفي نهاية القرن الثامن الميلادي، كانت طبنة الواقعة على شط الحضنة، والتي حصنها الولاة العباسيون تتمتع بمكانة مرموقة. وفي سنة ٩٢٧م قام عبيد الله الخليفة الفاطمي بإنشاء مدينة المسيلة، في مكان يقع في شمال طبنة[2].

١١ ــ الأدارسة:

في سنة ٧٨٨م وصل إلى المغرب حيث التجأ إلى أوليلي «إدريس بن عبد الله» أحد أبناء الأشراف من سلالة الرسول ﷺ استجار بقبيلة أوربة. وأما أخوه الذي لحق به فيما بعد فقد سار إلى تلمسان، وقد قام كلاهما بإنشاء إمارة، أحدهما في تلمسان، والآخر في فاس، وبعد ذلك قام الأدارسة بدور مهم في إنشاء المدن وبعث المدن القديمة؛ فأما أدارسة تلمسان، فقد حققوا كثيراً من الرخاء والازدهار لهذه المدينة التي يقول اليعقوبي إنها كانت في القرن التاسع الميلادي، مكتظة بالسكان وعامرة بالقصور والمنازل العامرة، ويحيط بها سوران مبنيان بالحجر. وكذلك أنشأوا ميناء أرشغول (في جزيرة أرشغون) وهنين، وعدد من مراكز العمران الصغيرة التي تبلور فيها النشاط الاقتصادي[3]. وهي كلها تحمل أسماء مؤسسيها التي تأتي بعد كلمة سوق: سوق إبراهيم، سوق حمزة... الخ.

وأما إدريس الأول، فقد غادر خرائب أوليلي الرومانية لكي يضع أسس عاصمة ملكه، مدينة فاس التي ستقوم بدور فلوبيليس كما حلت تونس محل قرطجنة. وقد اختار

(١) المصدر السابق ص ١٠٥ .

(٢) المصدر السابق ص ١٠٧ .

(٣) المصدر السابق ص ١٠٨ .

إدريس الأول موقع المدينة بعناية على الطريق التي تمتد من تلمسان غرباً، وتفضي جنوباً إلى سجلماسة، في منطقة خصبة يتوفر فيها الخشب والحجر والبناء. وكذلك توجد عيون ثرة في المنطقة، وفي سنة ٧٨٩م قامت مدينة فاس على الضفة اليمنى لوادي فاس الذي يسمى الآن نهر سبو. وقد كانت فاس في البداية مدينة بربرية، تتكون من خليط من الخيام والمنازل المرتجلة، ومن المراعي، كما تشتمل على مسجد، وربما كان فيها أيضاً متجر جماعي. وتحمي كل ذلك في شكل أسوار جذوع الشجر وحواجز القصب. وبعبارة أخرى، فإن المدينة كانت متواضعة، ولكن إدريس الأول كان يقيم فيها، حينما يبتعد عن أوليلي. وقد مات إدريس الأول في سنة ٧٩١م.

وفي سنة ٨٠٥م انضم إلى ابنه إدريس (الثاني) الذي ولد بعد وفاته، والذي رباه العبيد الذين أعتقهم، نحو خمسمائة من المشارقة الذين أغراهم صيت الشريف، وخيرات هذا البلد الجديد. وكذلك قصد إلى المملكة أقوام آخرون من أفريقية. ومن هؤلاء شكل إدريس الثاني جيشاً وحاشية على الطريقة الشرقية، وسنة ٨٠٨م أسست فاس الجديدة على الضفة الغربية للنهر[١].

ب ـ الأندلس:

١ ـ موقع الأندلس، ومما تتكون:

تشتمل شبه جزيرة الأندلس على سهول ساحلية، وهي المنطقة التي استقر فيها الحكم الإسلامي في البداية: سهول الشرق (Campus Juncarius) وهي منطقة حديثة الاستغلال ولم تفقد، والبلد مقسم إلى ولايات متباينة الخصائص.

فأما الجهات الشمالية الغربية من شبه جزيرة الأندلس فقد كانت تسكنها شعوب من الأستور والكانتابر والفاسكون، وهي لم تخضع قط للقوط ولا للمسلمين. وقد كانت دائماً ملتجأ وملاذاً، وفيما بعد ستشكل مملكة الأستروليوني التي ستصبح قاعدة لعمل المسيحيين لاسترجاع الأندلس إلى حكمهم.

---

(١) المصدر السابق ص ١٠٩ .

وفي شمال بلاد الأندلس، تمتد ولايات الثغور التي كانت محصنة بسلسلة من القلاع، وتشن منها غارات على البلاد المجاورة والمدن الواقعة خلف هذه المنطقة، وهي قواعد بلاد الثغور، الثغر الأعلى، وقاعدته سرقسطة، والثغر الأوسط، وقاعدته مدينة سالم (Medinaceli)، والثغر الأدنى وقاعدته قورية (coria)، وطرق المواصلات تقطع الغارات في نقاط معينة. والطريق الوسطى الكبيرة تمر بسرقسطة وطليطلة، وتمضي حتى تصل إلى قرطبة حيث ينطلق عدد من الطرق وتتخذ شبكة المواصلات شكل نجم؛ فطريق نهر إبرة (Ebra) تنطلق من طرطوشة مارة بسرقسطة وتطيلة (Tudele) حتى ممر فيتوريا الجبلي. وأما الطرق البحرية الرئيسية، فتمتد على الشواطئ الشرقية من نربونه (Narbonne) حتى المرية (Almeria) والنهر الأعظم[١]، وعلى الشاطئ الغربي الأردالس (Castrourdiales) على خليج بسكونية (Golfede Gascone) حتى قصر أبي دانس (Alcacer do Eal) ونهر قرطبة[٢].

إذا استثنينا العنصر البسكوني (Basque)، فإن أسبانيا كانت مأهوله لدى وصول المسلمين إليها بعناصر أسبانية قديمة، امتزجت بعناصر جرمانية وشرقية (السوريين واليهود)[٣].

٢ ـ الوضع السائد في اسبانيا قبيل الفتح الإسلامي:

كان الوضع السائد في أسبانيا قبل الفتح الإسلامي يتسم بالتقهقر والانحطاط الاقتصادي، والاتجاه إلى إحياء العادات والتقاليد التي كانت منتشرة قبل الاحتلال الروماني، وتضعضع إطار الدولة واستقرار الجرمانية. وقد كان يمكن أن يتخذ العمل[٤]، للتخلص من النفوذ الروماني شكلاً أعمق، لولا وجود الكنيسة التي كانت تهيمن على التقاليد الدينية واللغة اللاتينية. ومنذ البداية، كانت الكنيسة الأسبانية تتمتع بالنفوذ والثروة، وكان رجالها ينتمون إلى طبقة الملاك، كما كانت هبات أتباعها تزيد من سعة أملاكها باستمرار. وكذلك كان تخلي ملوك القوط عن المذهب الأرياني واعتناقهم المذهب الكاثوليكي مصدراً لقوة جديدة مكنت الأساقفة من تعزيز مراكزهم، ولا سيما في العاصمة، طليطلة، التي كان أسقفها يتمتع بمكانة خاصة في عهد الخلفاء[٥].

---

(١) المصدر السابق ص ١١١ .

(٢) المصدر السابق ص ١١٢ .

(٣) المصدر السابق ص ١١٣ .

(٤) المصدر السابق ص ١١٤ .

(٥) المصدر السابق ص ١١٤ .

ففي عهد الحكم الثاني قام الملك ليون أردون الرابع بزيارة قرطبة، وكان مطران طليطلة من بين الأعيان المسيحيين الذين عينوا لاستقباله وتعريفه المراسيم المتبعة في بلاط الخليفة.

وهذان القوة والنفوذ اللذان تتمتع بهما الكنيسة الأسبانية، يفسران لنا بقاء جماعة مهمة من المسيحيين تمارس نشاطاً كبيراً، بل وتشاغب كثيراً، خصوصاً في طليطلة وقرطبة وأشبيلية، وقد ظلت المدن مراكز للمحافظة على نفوذ الرومان والمسيحيين، كما كانت فيما بعد مراكز لنشر الإسلام والثقافة الشرقية. وكان المسيحيون يتمتعون بوضع الذمي «ثيودمير» باسم منطقة مرسية(Murcie). وبموجب هذه النصوص وما تضمنه لهم في بعض الحالات معاهدات الصلح، مثل التي وقعها الغزاة المسلمون باحترام ديانة المغلوبين وكنائسهم، والواقع أن التسامح الديني كان يشمل الجميع، وذلك فيما عدا المرتدين المسلمين أو المسيحيين الذين يريدون الاستشهاد[١].

٣ ـ المستعربون:

و«المستعربون» (Mozarabes) يشكلون جماعات يترأسها شخص يختارونه بأنفسهم، ويكون مسؤولاً عن حفظ النظام وجباية الضرائب على الأسس المعمول بها في الشرق: القمس الذي يمثل الجماعة، والأسقف يقوم بجمع الجزية. وللمسيحيين قاضٍ يحكم في الأحوال الشخصية (قاضي النصارى) كما كانت لهم طقوس دينية خاصة (طقوس المستعربين). وكذلك يفسر لنا اتحاد الكنيسة القوي، المحافظة على اللغة اللاتينية التي ستتطور إلى لغة رومانية (الأسبانية) تشتمل على كثير من الكلمات العربية، ولا سيما في المجال التقني[٢].

وتقويم قرطبة في سنة ٩٦١ مكتوب باللغة العربية واللغة اللاتينية. والكنيسة ستحافظ على جميع الخصائص الأساسية التي تميزها منذ عهد القوط، حتى استرجاع المسيحيين الأندلس. وأما علاقاتها مع الدولة المسيحية الواقعة في الشمال، فقد كانت تزداد قوة مع مرور الزمن حتى نهاية القرن العاشر الميلادي[٣].

---

(١) المصدر السابق ص ١١٥ .

(٢) المصدر السابق ص ١١٥، ١١٦ . (٣) المصدر السابق ص ١١٦ .

٤ ــ الشرقيون:

والعنصر الآخر المهم من عناصر سكان أسبانيا في عهد السقوط، هو العنصر الشرقي الذي سيشتد ويقوى في العصر الإسلامي، وهذا العنصر يتكون أساسياً من التجار اليهود والسوريين. وكان يتركز في مناطق المرور الكبرى: في الجنوب الغربي، والشمال الشرقي من شبه جزيرة الأندلس، وفي الجنوب، غير بعيد من مضيق جبل طارق في ممتلكات قرطجنة القديمة، حيث كان الناس لا يزالون يتحدثون اللغة الفينيقية حتى في القرن الثاني الميلادي، وحول ملكة التي لاحظ استرابون طابعها الفينيقي، وعلى ساحل قادس وفي قرطجنة، وفي المستعمرات الداخلية، بين مالقة (Malaqa) وقرطبة والبيرة (Elvira)، التي كانت تسمى «غرناطة اليهود». واعتناق المهاجرين الشرقيين للديانة اليهودية، يعتبر من الحوادث الهامة في التاريخ القديم للبحر الأبيض المتوسط. وفي الشمال الشرقي تجمع الشرقيون عند ممرات جبال البرت (Pyrenees) التي تفضي من أسبانيا إلى بلاد الفرنجة. وقد انتشروا على طرفي الجبل، في سبتمانيا وقسطلون. وعن طريق طرطوشة، وسرقسطة، وطليطلة، وطركونة، وبرشلونة، ونربونة، كان اليهود (الراذانيون) يمرون إلى مدينة ليون سالكين نهر الرون (Rhone) ثم إلى نهر الراين (Rhin)[١].

كان العنصر اليهودي في مملكة القوط غير مندمج في السكان الأسبان والجرمانيين، وقد كان وضع اليهود في عهد الملوك الآريين محتملاً. ولكن هذا الوضع تغير في عهد الملوك الكاثوليك، ولا سيما في عهد ركارد، حين كان اليهود يتعرضون للاضطهاد. ومن هنا، فلا عجب أن نرى اليهود، ولا سيما تلك الجماعات التي تقيم في الجنوب، يستقبلون الفاتحين المسلمين استقبالاً حاراً. بل إن بعض الروايات تذهب إلى أبعد من ذلك وتتهم اليهود بالتواطؤ مع المسلمين. وكذلك عهد الفاتحون المسلمون إلى اليهود بمهمة حراسة المدن التي فتحوها في الأندلس. وابتداء من القرن الثامن الميلادي كانت هجرة اليهود الشرقيين إلى الأندلس مستمرة. وأكبر الجماعات اليهودية في أسبانيا المسلمة، كانت تقطن في قرطبة، المركز الاقتصادي والسياسي، حيث كانت توجد بيعة (القرن العاشر والقرن الحادي عشر الميلادي)[٢].

---

(١) المصدر السابق ص ١١٦ .

(٢) المصدر السابق ص ١١٧ .

وقد لعب اليهود مثل الطبيب «حاسدي بن شبروط» الذي كان وزيراً لعبد الرحمن الثالث أدواراً هامة في بلاط الخلفاء، وكذلك قاموا بتنظيم مملكة غرناطة في القرن الثاني عشر الميلادي[1].

والعنصر اليهودي أو التهود سيسهل العلاقات بين نظم سياسية متعارضة (مثل الأمويين والفاطميين)، كما سيسهل العلاقات بين أسبانيا الإسلامية والبلدان المسيحية الواقعة في الشمال، وكذلك تكونت شبكة من الجماعات اليهودية على طول وادي الرون والبلاد الواقعة عليه، كانت تقوم بنشاط واسع النطاق في تجارة العبيد، في المنطقة التي تمتد بين نهر الألب وبلاد الأندلس، ومن جهة أخرى فإن شبكة تتكون من اليهود تمتد من أسبانيا حتى المغرب الأقصى، وتشمل السوس الأقصى والصحراء والسودان، وتعمل على التجارة في الذهب والعبيد السود، دون أن يقطع نشاطها ما يجري في هذه البلاد من النضال والمنافسة السياسية. والرسالة التي وجهها «حاسدي بن شبروط» وزير عبد الرحمن الثالث إلى ملك الخزر، وهم شعب اعتنق الديانة اليهودية، وتمتد أراضيه على ضفاف (الفولجا) تلقي ضوءاً ساطعاً على العلاقات بين جماعة يهودية وأخرى، تقع كل منهما على الطرق الكبرى التي تسير فيها التجارة العالمية[2].

ولكن دور اليهود في التاريخ الإسلامي، لا ينحصر في العلاقات التجارية؛ فإن مدارس اليهود في قرطبة وطليطلة كانت تتلقى تيارات التفكير الآتية من بلاد ما بين النهرين، وكانت توجد في قرطبة مدرسة للتلمود ذات شهرة واسعة. وإلى جانب تضلعهم في العلوم والآداب العبرية، كان لأحبار اليهود علم واسع بالأدب العربي القديم. وكان منهم الأطباء والعلماء، ولا سيما في الفلك والتنجيم. وقد كان موسى بن ميمون القرطبي على رأس هذه المدرسة في القرن الثاني عشر الميلادي[3].

٥ ــ طليطلة:

وكذلك عرفت طليطلة، وهي مدينة كبيرة للمستعربين المسيحيين نشاطاً ثقافياً يهودياً واسعاً. وقد كان يوجد في هذه المدينة التي تختلط فيها العناصر المسيحية واليهودية، مركزاً

---

(١) المصدر السابق ص ١١٧ .

(٢) المصدر السابق ص ١١٨ ..

(٣) المصدر السابق ص ١١٩ .

للترجمة من العربية إلى العبرية ومن العبرية إلى اللاتينية. وعند استرجاع المسيحيين للأندلس سنة ١٠٨٥م، مرت الأعمال التي ترجمت إلى الغرب المسيحي. وكذلك مرت أعمال أرسطو وغيرها من نماذج التفكير اليوناني التي ترجمت إلى اللغة السريانية ثم إلى العربية والعبرية واللاتينية، بمراحل وطرق واضحة المعالم: الأديرة السريانية التي تقع في شمال سورية، وفيما بين النهرين، ومكاتب المأمون للترجمة في بغداد، ثم مصر وأفريقية الشمالية والأندلس: قرطبة، وطليطلة، والمراكز اليهودية[١] اللانجدوك، لتصل في القرن الثالث عشر إلى جامعة السربون.

٦ ــ العرب:

ولكن العرب الذين استقرّ لهم الأمر في أسبانيا ويتلقون تعزيزات من الجنود السوريين ومن بلاد البربر، سيقضون على هذه الثورة. وبعد الهزيمة المنكرة التي مني بها البربر، وجهت الجيوش السورية إلى المناطق الجنوبية، فاحتل جنود دمشق ألبيرة، وجنود الأردن مالقة، والفلسطينيون سيدونه، وجنود حمص أشبيليه، وجنود قنسرين جيان. وهؤلاء السوريون هم الذين سيدخلون تربية دودة الحرير، ونسج الحرير في هذه المنطقة[٢].

٧ ــ البربر:

ولكن البربر الذين هاجروا إلى الأندلس، في مجموعهم فضلوا الاستقرار في الأرياف، ولم يختر البقاء في المدن منهم سوى عدد صغير. وأما سكان جبال المغرب الأقصى الذين انتقلوا إلى الأندلس، فلم يكن في وسعهم الاستقرار إلا في الجبال الأسبانية: سلسلة الجبال التي تمتد من الجنوب إلى الشرق وسييرانيا دوروند، وسييرانفادا، وفي الشمال في سهول وادي النهر الأعظم، وسييرادا المادن، ووادي الرملة (Guadarrama).

وقد كانت جميع المستعمرات البربرية تقع خارج سهول الأودية الأندلسية الواسعة. وفي كل مكان تسهل فيه الإقامة للبربر كانوا يشكلون جماعات من الجبليين، ويطلقون

---

(١) نفس الصفحة والمرجع.

(٢) المصدر السابق ص ١٢١.

أسماء قبائلهم على تلك المواقع، وهكذا أطلق اسم جزولة على الجبال التي تمتد بين غرناطة والبحر، وأصبحت تحمل اسم (سييرا لوس جزول) ومعظم المناطق التي تمتد في الجنوب والشرق في أسبانيا، خارج السهول، كانت مأهولة بالبربر. وقد كان البربر يمارسون تربية الحيوانات بصفة جماعية «المشتى»، كما كانوا يعتمدون على زراعة الأشجار، وخصوصاً الزيتون.

والمنطقة الشرقية كانت أكثر المناطق تأثراً بالنفوذ العربي، فإن ابن سعيد المغربي (من القرن الثالث عشر الميلادي) يذكر أن سكان المناطق الجبلية يرتدون العمامة الأفريقية، ولكن سكان قرطبة والمناطق الشرقية يضعون على رؤوسهم القلنسوة، وهي غطاء طويل للرأس أصله إيراني[١].

التأثير الشرقي في أسبانيا:

١ ـ إمارة قرطبة:

شهدت الفترة التي تمتد بين القرن الثامن والقرن الحادي عشر الميلادي ازدهاراً كبيراً في العمران وبناء المدن في العالم الإسلامي، وخصوصاً في إحياء المدن القديمة وبعث النشاط فيها[٢].

وقد مرت المدن الأسبانية في العصر الإسلامي بفترة من النمو والازدهار لا يمكن مقارنتها بما عرفته في عهد الأمبراطورية الرومانية. وأهم المدن وأكثرها ازدهاراً هي أشبيلية وقرطبة، والمركزان الكبيران اللذان يقعان في وادي النهر الأعظم، (مالقة وقادس). وهما ميناءان على مضيق جبل طارق. وتأتي بعدهما طليطلة وسرقسطة، ولكنه إلى جانب هذه المراكز التي قام المسلمون بإحيائها وبعث ما فيها لا يوجد سوى مركزين من إنشائهم، وكلا هذين المركزين ميناء، أحدهما على البحر الأبيض المتوسط، والآخر على المحيط الأطلسي: المرية التي بنيت في سنة ٧٥٦م، وقصر أبي دانس الذي يقع على بحيرة شاطئية، والذي أنشئ في نفس الفترة[٣].

---

(١) المصدر السابق ص ١٢١ ، ١٢٢ .

(٢)، (٣) ص ١٢٤ من كتاب «الإسلام في مجده الأول».

كانت قرطبة، وهي مدينة عظيمة خصوصاً مركزاً بلاطياً. وعبد الرحمن الأول الذي اتخذ قرطبة عاصمة لإمارة مستقلة في سنة ٧٥٦م أمير أموي شرقي التجأ إلى الأندلس، كما التجأ الرستميون إلى المغرب الأوسط، والأدارسة إلى المغرب الأقصى هرباً من اضطهاد بني العباس[١].

وقد كان عبد الرحمن الأول الذي عرف بشدة الحنين إلى سوريا، والوفاء لذكريات أجداده، كان هو وخلفاؤه، ولا سيما عبدالرحمن الثاني، يسعون لخلق الجو الشرقي الذي فقدوه في المشرق ويتحسرون عليه. وكذلك أطلقوا اسم الرصافة على إحدى ضواحي قرطبة التي تقع فيها قصورهم، كما في سورية. وقد كان الأمراء الأمويون يقلدون طراز الحياة السائدة في بغداد، مقر الخلافة المنافسة لهم، ومركز إشعاع حضاري واسع النطاق. وفي قرطبة سيفد عليهم الأدباء والمفكرون والعلماء والفقهاء والشعراء والفنانون من مختلف بلاد المشرق، وهؤلاء سيلقون في بلاطهم الترحيب والحماية وسعة الرزق. ذكر ابن بسام في مقطوعة نثرية ساخرة، أن حاشية أمراء الأمويين كانوا دائماً يترصدون التغييرات التي تطرأ في حياة القصور في المشرق ليقلدوها. ويقول: هؤلاء إذا سمعوا نعيق الغراب أو طنين الذباب يأتي من سورية أو العراق خروا ساجدين، كما لو كانوا أمام صنم معبود[٢].

٢ ـ عوائد وأعراف أهل الأندلس:

زي أهل الأندلس:

يقول المقري:

وأما زيُّ أهل الأندلس فالغالب عليهم ترك العمائم، لا سيما في شرق الأندلس؛ فإنهم أهل مَحرج لا تكاد ترى فيهم قاضياً ولا فقيهاً مشاراً إليه إلا وهو بغير عمامة، وقد تسامحوا بشرقها في ذلك، ولقد رأيت عزيز بن خطاب أكبر عالم بمرسية في حضرة السلطان في ذلك الأوان، وإليه الإشارة، وقد خطب له بالملك في تلك الجهة وهو حاسر الرأس، وشيبه قد غلب على سواد شعره، وأما الأجناد وسائر الناس فقليل منهم من تراه بعمة في شرق منها أو في غرب، وابن هود الذي ملك الأندلس في عصرنا رأيته في جميع

(١) المصدر السابق ص ١٢٥ .

(٢) المصدر السابق ص ١٢٥، ١٢٦ .

أحواله ببلاد الأندلس، وهو دون عمامة، وكذلك ابن الأحمر الذي ملك معظم الأندلس الآن في يده، وكثيراً ما يتزيا سلاطينهم وأجنادهم بزيّ النصارى المجاورين لهم، فسلاحهم كسلاحهم، وأقبيتهم من الأشكرلاط وغيره كأقبيتهم، وكذلك أعلامهم وسروجهم... وهذه الأوضاع التي بالمشرق في العمائم لا يعرفها أهل الأندلس، وإن رأوا في رأس مشرقي داخل بلادهم شكلاً منها أظهروا التعجب والاستظراف، ولا يأخذون أنفسهم بتعلمها لأنهم لم يعتادوا ولم يستحسنوا غير أوضاعهم، وكذلك في تفصيل الثياب. وأهل الأندلس أشد خلق الله اعتناء بنظافة ما يلبسون وما يفرشون وغير ذلك مما يتعلق بهم، وفيهم من لا يكون عنده إلا ما يقوته يومه فيطويه صائماً ويبتاع صابوناً يغسل به ثيابه، ولا يظهر فيه ساعة على حالة تنبو العين عنها.

٣ ـ خصائصهم الاجتماعية:

يقول المقري:

(أ) ـ وهم أهل احتياط وتدبير في المعاش، وحفظ لما في أيديهم خوف ذل السؤال، فلذلك قد ينسبون للبخل. ولهم مروءات على عادة بلادهم لو فطن لها حاتم رفعها على عظائمه. ولقد اجتزت مع والدي على قرية من قراها، وقد نال منا البرد والمطر أشد النيل فأوينا إليها، وكنا على حال ترقب من السلطان وخلوّ من الرفاهية؛ فنزلنا في بيت شيخ من أهلها من غير معرفة متقدمة، فقال لنا: إن كان عندكم ما اشتري لكم فحماً تسخنون به فإني أمضي في حوائجكم وأجعل عيالي يقومون بشأنكم، فأعطيناه ما اشترى به فحماً، فأضرم ناراً، فجاء ابن له صغير ليصطلي فضربه، فقال له والدي: لم ضربته؟ فقال: حتى لا يتعلم استغنام أموال الناس.

(ب) ـ وأما طريقة الفقراء على مذهب أهل الشرق في الدورة التي تكسل عن الكد، وتحرج الوجوه للطلب في الأسواق، فمستقبحة عندهم إلى النهاية، وإذا رأوا شخصاً صحيحاً قادراً على الخدمة يطلب سبوه وأهانوه فضلاً عن أن يتصدقوا عليه، فلا تجد بالأندلس سائلاً إلا أن يكون صاحب عذر.

٤ ـ خصائصهم العقلية:

وأما حال أهل الأندلس في فنون العلوم، فتحقيق الإنصاف في شأنهم في هذا

الباب: أنهم أحرص الناس على التميز، فالجاهل الذي لم يوفقه الله للعلم يجهد أن يتميز بصنعة، ويربأ بنفسه أن يُرى فارغاً عالة على الناس لأن هذا عندهم في نهاية القبح، والعالم عندهم معظم من الخاصة والعامة. يشار إليه، ويحال عليه، وينبُه قدره وذكره عند الناس، ويكرم في جوار أو ابتياع حاجة وما أشبه ذلك. ومع هذا فليس لأهل الأندلس مدارس تعينهم على طلب العلم، بل يقرؤون جميع العلوم في المساجد بأجرة، فهم يقرؤون ليعلموا لا لكي يأخذوا جارياً، فالعالم منهم بارع لأنه يطلب ذلك العلم بباعث من نفسه، يحمله على أن يترك الشغل الذي يستفيد منه، وينفق من عنده حتى يعلم، وكل العلوم لها عندهم حظ واعتناء، إلا الفلسفة والتنجيم فإن لهما حظاً عظيماً عند خواصهم، ولا يتظاهر بها خوف العامة، فإنه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم أطلقت عليه العامة اسم: زنديق. وقيدت عليه أنفاسه فإن زل في شبهة رجموه بالحجارة أو حرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان أو يقتله السلطان تقرباً لقلوب العامة، وكثيراً ما يأمر ملوكهم بإحراق كتب هذا الشان، إذا وجدت، وبذلك تقرب المنصور بن أبي عامر لقلوبهم أول نهوضه، وإن كان غير خال من الاشتغال بذلك في الباطن على ما ذكره الحجازي، والله أعلم.

وقراءة القرآن بالسبع ورواية الحديث عندهم رفيعة، وللفقه رونق ووجاهة، ولا مذهب لهم إلا مذهب مالك، وخواصهم يحفظون من سائر المذاهب ما يباحثون به بمحاضر ملوكهم ذوي الهمم في العلوم، وسمة الفقيه عندهم جليلة حتى أن المسلمين كانوا يسمون الأمير العظيم منهم الذي يريدون تنويهه بالفقيه، وهي الآن بالمغرب بمنزلة القاضي بالمشرق، وقد يقولون للكاتب والنحوي واللغوي فقيه لأنها عندهم أرفع السمات.

وعلم الأصول عندهم متوسط الحال، والنحو عندهم في نهاية من علوّ الطبقة، حتى أنهم - في هذا العصر - فيه كأصحاب عصر الخليل وسيبويه، لا يزداد مع هرم الزمان إلا جدة، وهم كثيرو البحث فيه، وحفظ مذاهبه كمذاهب الفقه، وكل عالم في أي علم لا يكون متمكناً من علم النحو بحيث لا تخفى عليه الدقائق فليس عندهم بمستحق للتمييز، ولا سالم من الازدراء، مع أن كلام أهل الأندلس الشائع في الخواص والعوام كثير الانحراف عما تقتضيه أوضاع العربية، حتى لو أن شخصاً من العرب سمع كلام الشلوبيني أبي علي المشار إليه بعلم النحو في عصرنا، الذي غربت تصانيفه وشرقت، وهو يقرئ درسه لضحك بملء فيه من شدة التحريف الذي في لسانه، والخاص منهم إذا تكلم

بالإعراب وأخذ يجري على قوانين النحو استثقلوه واستبردوه، ولكن ذلك مراعى عندهم في القراءات والمخاطبات في الرسائل وعلم الأدب المثور من حفظ التاريخ والنظم والنثر، ومستظرفات الحكايات أنبل علم عندهم، وبه يتقرب من مجالسْ ملوكهم وأعلامهم، ومن لا يكون فيه أدب من علمائهم فهو غفل مستثقل.

والشعر عندهم له حظ عظيم، وللشعراء من ملوكهم وجاهة، ولهم عليهم حظ ووظائف، والمجيدون منهم ينشدون في مجالس عظماء ملوكهم المختلفة، ويوقع لهم بالصلات على أقدارهم إلا أن يختل الوقت ويغلب الجهل في حين ما، ولكن هذا الغالب، وإذا كان الشخص بالأندلس نحوياً أو شاعراً فإنه يعظم في نفسه لا محالة، ويستخف ويظهر العجب (عادة قد جبلوا عليها).

البربر والعرب والسامية

يفترض ديلاس أوليري[1] أن العنصرين: العربي والبربري قد تفرعا من جنس واحد في العصر الحجري المتأخر، وأن هذا الجنس قد انتشر في وقت ما على طول شاطئ البحر المتوسط وامتد منه إلى بلاد العرب، ولكن سبباً ما - ربما كان ظهور الحضارة الأولى في وادي النيل - قد قطع الجناح الغربي من البقية، فكوّن هذا الجزء المقطوع لنفسه خصائص توصف بأنها سامية. وينتحل - هؤلاء المؤرخون - بعض شواهد غير مقطوع بها تاريخياً ليؤكدوا افتراضهم - وهو أنهم من أرومة سامية - فهم يرون أن هؤلاء البربر ظلوا آلاف السنين على نفس المرحلة الحضارية التي خرجوا بها من أواخر العصر الحجري؟ فكانوا صحراويين قساة، كالعرب في جاهليتهم. ولم تكن لغتهم سامية، وإن بدت فيها مظاهر ملحوظة تنبئ عن قرابة بينها وبين السامية، وإن كانت الشركة في اللغات تختلف في الغالب اختلافاً تاماً عن القرابة العنصرية.

يقول أوليري: وبالرغم من أن هذا الجنس البربري قد تعرض تاريخياً لجاليات الإغريق والفينيق، والرومان، والقوط، إلا أن هذه الجاليات لم تترك أي أثر دائم في السكان البربر، ولا في لغتهم، ولا في ثقافتهم.

لأجل ذلك وصفهم بعض المؤرخين بأنهم - أي هؤلاء البربر - ظلوا آلاف السنين تحت حكم هؤلاء، ولم يتأثروا بهم، وظلوا على نفس المرحلة الحضارية التي خرجوا بها من أواخر القرن الحجري.

أصل البربر:

يرى فيليب حتي أن البربر ينتمون إلى الفرع الخامس من الجنس الأبيض. يقول

---

(١) يراجع: الفكر العربي ومكانه في التاريخ ديلاس أوليري - ترجمة دكتور تمام حسان - مراجعة الدكتور/ محمد مصطفى حلمي. ويراجع: المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية - ليون جوتييه، ترجمة الأستاذ الدكتور/ محمد يوسف موسى. ويراجع: العرب تاريخ موجز. فيليب حتي - ترجمة.

فيليب حتي[1]: والراجح أنهم والساميون من أصل واحد. وكان معظم هؤلاء الذين قطنوا السواحل قد اعتنقوا النصرانية قبل الفتح الإسلامي، وفي هذه الربوع نشأ القديسون: ترثليانوس، وفيريانوس وأوغسطينوس، وغيرهم من آباء الكنيسة الأول.

ثم يقول: أما في داخل البلاد فلم تؤثر الحضارة الرومانية أو البيزنطية في الشعوب الأصلية تأثيراً محسوساً؛ لأنها كانت أجنبية وغريبة عن عقلية أهالي أفريقيا الشمالية من البدو وشبه البدو.

يتفق ديلاس أوليري مع فيليب حتي على كون البربر الحاميين ينتسبون إلى الجنس السامي. وليس هناك ضرورة من وجهة نظرنا إلى ذلك اللف والدوران سوى تلك النتيجة التي ذهب إليها فيليب حتي في قوله:

والظاهر أن الإسلام كان له تأثير خاص في الشعوب التي في مستوى البربر الثقافي. فما أسرع ما استطاع العرب الساميون توثيق عرى الاتصال بأبناء عمهم الحاميين. وكما أن الإسلام في أواسط آسيا عرب أقواماً لغة وديناً كذلك في الأقوام البربرية. وهكذا اغتنى دم المسلمين الفاتحين بامتزاجه بدماء جديدة. وتسنى للغة العربية مجال واسع للانتشار. وتوطدت قدم الإسلام، وأخذت تتدرج في معارج الرقي نحو السلطة العالمية الشاملة.

يردد جوتييه نفس المعنى:

يرى جوتييه أن قبائل صنهاجة تنتسب إلى حمْيَر وأن في انتسابها إلى حمْيَر ظلاً من تأثيرات فينيقية وفدت على المغرب في العصور القديمة، على اعتبار أن الحمْيَريين هم فينيقيو البحر الأحمر، وأن بعض اللهجات الفينيقية ظلت باقية في البلاد إبان العصر الروماني، فليس ببعيد أنْ تكون القبائل البرنسية قد خضعت لمؤثرات فينيقية قديمة ظلت ذكراها ماثلة لدى النسابين، فربطوا بين صنهاجة وبين الحمْيَريين. وقد أقره فرونل ودي لاشابل على هذا الرأي... ويرى جوتييه أيضاً أن التأثيرات الفينيقية قد هيأت المغرب لاستقبال العرب عن طريق بثها المؤثرات السامية في البلاد[2].

نحن لا ندفع القول بسامية البربر أو بحاميتهم فذلك ترف تاريخي أو رفاهية فكرية،

---

(١) يراجع: العرب تاريخ موجز.

(٢) يراجع: المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية.

إنما وقفنا على تلك القضية لنبين مناهج الاستشراق الملتوية أحياناً عن رؤية الحقيقة أو المنكرة لها وإظهار التناقض الفاحش في الأحكام التي منها تلك الآراء المتناقضة، وتلك المحاولات المتعسفة في ربطهم بين البربر والسامية أو بين العرب والبربرية، وليس اعتراضي على تلك المحاولات التي تتبنى إبراز وشائج القربى التاريخية بين البربر والعرب، إنما أقصد فقط بيان عدم استقامة المنهج، وذلك من عدة وجوه:

الوجه الأول: ربطهم بين البربر والسامية ليعللوا «عدم قابليتهم للتحضر» كما يقول أوليري وفيليب حتي وجوتييه.

يقول أوليري[1]: ظل البربر تحت حكم القوط والإغريق والفينيق والرومان آلافاً من السنين، ولم يتأثروا بحضارات تلك الشعوب، وظلوا على نفس المرحلة الحضارية التي خرجوا بها من أواخر العصر الحجري.

ونفس النظرية يؤيدها حتي في قوله: فلم تؤثر الحضارة الرومانية أو البيزنطية في الشعوب الأصلية (البربر).

كذلك يتفق «أوليري» معه حتى على نفس علة عدم التحضر وهي في نظر أوليري: هي السامية والصحراوية فكانوا صحراويين قساة كالعرب في جاهليتهم. كذلك نرى نفس العلة في نظر فيليب: لأنها أي «حضارة تلك الشعوب» أجنبية وغريبة عنهم، أي عن عقلية أهالي أفريقيا الشمالية من البدو وشبه البدو.

وموضع التناقض واضح في قضيتين:

القضية الأولى: عدم الإثبات بأدلة علمية (سامية) البربر؛ فأوليري: يفترض.. فيهم خصائص توصف بأنها سامية. وفيليب يرى: أنهم جنس حام ثم يقول: والراجح أنهم والساميون من جنس واحد.

والقضية الثانية: أن هذا الجنس: البربر... اعتنق المسيحية ومنهم أغسطينوس وترتليانوس وغيرهم من آباء الكنيسة الأول، فكيف تدخل المسيحية بينهم ويكون منهم

---

(١) يراجع: الفكر العربي ومكانه في التاريخ.

أعلام الآباء الأُول، ثم يقول مع نفر من المستشرقين إنهم لم يتأثروا بالتيارات الحضارية، . . على أي حال إنهم يدورون في نفس النقاط التي رسمها جيل الاستشراق الأول الذي صنعه الاستعمار:

* التمايز بين الجنس السامي والآري.

* صحراوية الثقافة.

* الإسلام هو النموذج الذي يتفق مع الخصائص السامية في فكره.

وعليه تنعكس خصائص الصحراء مثل: اللانهائية، الثبات وعدم التغير. . . إلخ، وقد انتشر بين تلك الشعوب السامية ومن ساواها في الخصائص. يقول فيليب حتي: «والظاهر أن الإسلام كان له تأثير خاص في الشعوب التي في مستوى البربر الثقافي».

فتح الأندلس والولاة

تم فتح الأندلس في أواخر العهد الأموي على يد موسى بن نصير ومولاه طارق بن زياد إلا أنها ظلت أموية حتى فترة حكم الدولة العباسية.

ثم أعيد تنظيم أسبانيا باعتبارها إقليماً من الدولة العربية، وعين عليها والٍ هو في العادة غير مسؤول مسؤولية مباشرة أمام الخليفة في دمشق. وإنما أمام الوالي على شمال أفريقية ومقره القيروان بتونس. وقد استقرت الأمور في أسبانيا في ظل حكم العرب، وسادها السلام معظم الوقت، وإن كان القتال ينشب من حين إلى حين بين جماعات مختلفة من المسلمين.

فقسمت أسبانيا على ضوء تقسيمها القديم أيام الرومان والقوط، في المبدأ، إلى أربع ولايات كبيرة على رأس كل منها حاكم محلي يعينه الحاكم العام، ويسأل أمامه مباشرة عن أعماله وشؤون إدارته. أما حاكم الأندلس أو واليها العام، فكان تعيينه في المبدأ راجعاً إلى حاكم أفريقية يختاره بموافقة الخليفة.

ففي هذه الولايات والقواعد الجديدة تفرقت القبائل والعشائر المختلفة فنزلت قبائل دمشق بكورة قرطبة، وحمص بأشبيلية وليلة وأنحائهما، وقنسرين بجيان وأنحائها، وفلسطين بشنونه والجزيرة ورية ومالقة وأنحائها، وقبائل اليمن بطليطلة وأراضيها، ونزل الفرس بشريش وأحوازها، والعراقيون بكورة البيرة (غرناطة). والمصريون بتدمير وماردة وأشبونة وأراضيها، واستقر الحجازيون بالقواعد الداخلية[1].

وأما البربر فقد نزل أغلبهم بالأطراف في نواحي ماردة وبطليوس وأراضي البرتغال، ونواحي الثغر الأوسط شمالي طليطلة فيما وراء نهر التاجه، وفي بعض أنحاء الثغر الأعلى، وفي قطاع قونقه والسهلة، ونزلت أقليات منهم بين القبائل العربية، بنواحي شاطبة ولقنت، وفي أحواز شنونه وأراضي الفرنتيرة[2].

---

(١) العبر لابن خلدون جـ ٤ ص ١١٩ .

(٢) يقدم لنا ابن حزم في كتاب «الجمهرة» بياناً مفصلاً عن القبائل والبطون البربرية التي نزلت في =

يقول عنان[1]: ويلاحظ من الناحية الإقليمية، أن القبائل العربية قد احتلت معظم البقاع والوديان الخصبة في شبه الجزيرة، وأن البربر نزلوا أو بعبارة أخرى أنزلوا بالعكس في معظم الأقاليم والهضاب القاحلة، ولم يحتلوا من البقاع الخصبة سوى القليل، وقد كان هذا التقسيم المجحف للأقاليم المفتوحة عاملاً آخر في ازدياد الشقاق بين العنصرين الفاتحين، العرب والبربر.

نموذج من معاهدة الصلح الأولى في الأندلس بين عبد العزيز بن موسى وتدمير:

وإليك نص هذه المعاهدة، حسبما نقله إلينا الغريري في معجمه، نورده نموذجاً للوثائق السياسية الإسلامية في عصر الفتح، وشاهداً باعتدال السياسة الإسلامية ولينها وتسامحها:

«نسخة كتاب الصلح الذي كتبه عبد العزيز بن موسى لتدمير عبدوش»

بسم الله الرحمن الرحيم، من عبد العزيز بن موسى إلى تدمير، أنه نزل على الصلح، وأنه له عهد الله وذمته ألا ينزع عنه ملكه، ولا أحد من النصارى عن أملاكه. وأنهم لا يُقتلون ولا يسبون، أولادهم ولا نساؤهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا تحترق كنائسهم، ما تعبد وما تنصح، وأن الذي اشترط عليه أنه صالح على سبع مدائن: أوريوالة وبلنتلة ولقنت ومولة وبقسرة وأنة ولورقة. وأنه لا يأوي لنا عدواً، ولا يخون لنا أمناً، ولا يكتم خبراً علمه، وأنه عليه وعلى أصحابه ديناراً كل سنة وأربعة أمداد قمح، وأربعة أمداد شعير، وأربعة أقساط طلا، وأربعة أقساط خل، وقسطي عسل، وقسطي زيت، وعلى العبد نصف ذلك. كتب في أربع من رجب سنة أربع وتسعين من الهجرة. شهد على ذلك... إلخ.

هذا وقد أورد الغريري نصاً لهذا الأمان في كتابه «ترصيع الأخبار وتنويع الآثار»، على نفس المدن السبعة، جاءت شروطه على النحو الآتي: «ألا يقدم ولا يؤخر لأحد من أصحابه بسوء، وألا يسبون، ولا يفرق بينهم وبين نسائهم وأولادهم، ولا يقتلون ولا تحرق كنائسهم، ولا يكرهون على دينهم، وأنه لا يدع حفظ العهد، ولا يحل ما انعقد، ويصحح الذي فرضناه عليه، وألزمناه أمره، ولا يكتمنا خبراً علمه، وأن عليه وعلى أصحابه غرم الجزية من ذلك على كل حر دينار... إلخ» ثم يلي ذلك شهود هذا الأمان.

= شبه الجزيرة، والنواحي التي نزلت بها، راجع «جمهرة أنساب العرب» ص ٤٦٤، ٤٦٥ .

(١) يراجع: دولة الإسلام في الأندلس: العصر الأول - القسم الأول/ محمد عبد الله عنان.

القبائل العربية في الأندلس

غير أن هذه الدولة الجديدة التي أنشأها الإسلام في أسبانيا كانت تحمل منذ البداية جرثومة الخلاف الخطر. وكان هذا المجتمع الجديد الذي جمع الإسلام شمله ومزج بين عناصره، يجيش بمختلف الأهواء والنزعات، وتمزقه فوارق الجنس والعصبية. كانت القبائل العربية ما تزال تضطرم بمنافساتها القديمة الخالدة، وكان البربر الذين يتألف منهم معظم الجيش، يبغضون قادتهم ورؤساءهم العرب، وينقمون عليهم استئثارهم بالسلطة والمغانم الكبيرة، واحتلالهم لمعظم القواعد والوديان الخصبة، وكثيراً ما رفعوا لواء العصيان والثورة. وكان المسلمون الأسبان وهم «المولدون أو البلديون»[1] محدثين في الإسلام، يشعرون دائماً بأنهم رغم إسلامهم، أحط من الوجهة الاجتماعية، من سادتهم العرب. ذلك أن العرب رغم كون الإسلام يسوي بين جميع المسلمين في الحقوق والواجبات، ويمحو كل فوارق الجنس والطبقات، كانوا يشكون في ولاء المسلمين الجدد، ويضنون عليهم بمناصب الثقة والنفوذ، هذا إلى أن العربي في الأقطار القاصية التي افتتحها بالسيف، لم يستطع أن يتنازل عن كبرياء الجنس، التي كانت دائماً من خواص طبيعته، على أن الخلاف بين العرب أنفسهم كان أخطر ما في هذا المجتمع الجديد من عوامل التفكك والانحلال. فقد كانت عصبية القبائل والبطون ما تزال قوية حية في الصدور، وكان التنافس على السلطان والرياسة بين الزعماء والقادة، يمزق الصفوف ويجعلها شيعاً وأحزاباً، وكانت عوامل الغيرة والحسد تعمل عملها في نفوس القبائل والبطون المختلفة. وأشد ما كانت تستعر نار ذلك الخلاف والتنافس بين اليمنية والمضرية، ولذلك أسباب عديدة ترجع إلى ما قبل الإسلام: منها أن الرياسة كانت لعصور طويلة قبل الإسلام في حمير وتبع، أعظم القبائل اليمنية، وكانت لهم دول ومنعة وحضارة زاهرة، بينما كانت مضر بدواً متأخرين يخضعون لحمير ويؤدون الجزية لهم. وكان بينهما خصومات وحروب مستعرة طويلة الأمد، إذ كانت حمير تعمل للاحتفاظ برياستها وسلطاتها، وتجاهد مضر في سبيل استقلالها وحريتها: ولنا في «أيام» العرب ووقائعها المشهورة، أمثلة رائعة من هذا النضال.

---

(١) افتتاح الأندلس لابن القوطية - ص ٣٠ .

قال ابن خلدون: «واستمرت الرياسة والملك في هذه الطبقة اليمانية أزمنة وآماداً، بما كانت صبغتها لهم من قبل، وأحياء مضر وربيعة تبعاً لهم - فكان الملك بالحيرة للخم في بني المنذر، وبالشام لغسان في بني جفنة، ويثرب كذلكْ في الأوس والخزرج. وما سوى هؤلاء من العرب فكانوا ظواعن بادية وأحياء ناجعة. وكانت في بعضهم رياسة بدوية، وراجعة في الغالب إلى أحد هؤلاء. بهم نبضت عروق الملك، وظهرت قريش على مكة ونواحي الحجاز، أزمنة عرفت فيها منهم، ودانت الدول بتعظيمهم. ثم صبغ الإسلام أهل هذا الجيل، فاستحالت صبغة الملك إليهم، وعادت الدول لمضر من بينهم، واختصت كرامة الله بالنبوة فيهم، فكانت فيهم الدول الإسلامية كلها، إلا بعضاً من دولها قام بها العجم اقتداء بالملة وتمهيداً للدعوة[1]. وهكذا أسفر النضال لظهور السلام عن تحول في الرياسة، إذ انتهت إلى قريش زعيمة المضرية، بعد أن لبثت عصوراً طويلة في اليمنية، وانقلبت الآية، فأصبحت المضرية تعمل على الاحتفاظ برياستها، واليمنية تجاهد في انتزاعها منها. وكانت مسألة اللغة أيضاً من أسباب ذلك الخلاف. ذلك أن لسان حمير، كان أصل اللغة العربية التي اعتنقتها مضر، وأسبغت عليها آيات باهرة من الفصاحة والبيان، ونزل بها القرآن الكريم على النبي القرشي المضري، فكانت اللغة من مفاخر مضر، تغار عليها وتحافظ على سلامتها ونقائها، بينما فسدت لهجات القبائل الأخرى بالاختلاط وضعف بيانها. وفي ذلك يقول ابن خلدون: «ولهذا كانت لغة قريش أفصح اللغات العربية وأصرحها، لبعدهم عن بلاد العجم من جميع جهاتهم، ثم من اكتنفهم من ثقيف وهذيل وخزاعة وبني كنانة وغطفان وبني أسد وتميم. وأما من بعد عنهم من ربيعة ولخم وجذام وغسان وأياد وقضاعة وعرب اليمن المجاورين لأمم الفرس والروم والحبشة، فلم تكن لغتهم تامة الملكة بمخالطة الأعاجم»[2]. أضف إلى هذا وذاك ما كان بين الفريقين من تباين شديد في الطباع والخلال، مما كان يزكي بينهم أسباب النفور والتباعد. وقد كان الإسلام عاملاً قوياً في جمع الكلمة، وتوطيد الصفوف، وتلطيف أسباب الخصومة، ولا سيما في شبه الجزيرة العربية، ولكن ما كاد ينقضي العصر الأول، حتى هبت كوامن الخصومة والنضال من مرقدها، وعادت تعصف بوحدة المجتمع الإسلامي، وكان هذا الخلاف أخطر

---

(١) ابن خلدون جـ ٢ ص ٢٣٩، ٢٤٠ .

(٢) ابن خلدون جـ ١ (المقدمة) ص ٤٨٧ .

وأشد في الأقطار القاصية التي افتتحها الإسلام، ففتحت أمام القبائل والأجناس المختلفة التي تعمل معاً تحت لوائه مجالاً واسعاً للتنافس والتطاحن. وكان هذا هو بالأخص شأن المجتمع الإسلامي المضطرم المتنافر، الذي قام عقب الفتح في أسبانيا[١].

وكانت أفريقية وهي أقرب قطر إسلامي لأسبانيا، وتتبعها حكومة الأندلس من الوجهة الإدارية، تفيض أيضاً بعناصر اضطراب خطرة. فقد نزح إليها الدعاة الخوارج منذ أواخر القرن الأول، وذاعت مبادئ الخوارج الثورية بين البربر بسرعة لحداثة عهدهم بالإسلام، وتعددت نحلهم وطوائفهم، واشتد الخلاف والجدل فيما بينهم، وفسد من جهة أخرى ما بينهم وبين العرب من علائق الإخاء والمودة، وكثر نزوعهم إلى الثورة.

وهذا ما يصفه ابن خلدون في قوله: «ثم نبضت فيهم (أي البربر) عروق الخارجية فدانوا بها، ولقنوها من العرب الناقلة ممن سمعها بالعراق، وتعددت طوائفهم، وتشعبت طرقها من الإباضية والصفرية. وفشت هذه البدعة، وعقدها رؤوس النفاق من العرب، وجرت إليهم الفتنة من البربر ذريعة الانتزاع على الأمر، فاختلفوا في كل جهة، ودعوا إلى قائدهم ضغم البربر، تتلون عليهم مذاهب كفرها، ويلبسون الحق بالباطل فيها، إلى أن رسخت فيهم عروق من غرائسها. ثم تطاول البربر إلى الفتك بأمر العرب»[٢] واشتد تحريض الخوارج على حكومة الأمويين في أفريقية، بعد أن أخفقوا في مقاومتها في العراق، وتوالت الثورات والحروب الأهلية حيناً.

وكان لذلك كله صداه في أسبانيا، وخصوصاً بين البربر الذين يتألف منهم معظم الجيش، فاضطرب أمر الحكم والنظام في الأندلس. وزكا الخلاف بين الزعماء والقادة، ولبثت حكومة أسبانيا العسكرية مدى حين عرضة للخروج والثورة، وذهب ضحية الفتنة جماعة من الحكام والزعماء العرب. والعرب أنفسهم قدوة سيئة في تفرق الرأي والكلمة. فكانت المعركة الخالدة بين مضر وحمير، وبين مختلف القبائل والبطون تمزق أوصال الوحدات العربية، وتقوض دعائم هذه العصبية القومية، التي دفعت يوم اتحادها وتماسكها، سبل الفتوح الإسلامية إلى أقاصي المشرق والمغرب.

---

(١) دولة الإسلام في الأندلس - العصر الأول - القسم الأول.

(٢) العبر لابن خلدون جـ ٦ ص ١١٠، دولة الإسلام في الأندلس - العصر الأول - القسم الأول.

وتلك كانت طبيعة العربي في الأندلس، كان قبلياً متعصباً لقبيلته ولاءً وانتماءً، كان ينبغي على العربي أن يفرق بين معنى الانتماء ومعنى الولاء، فللعربي أن ينتمي إلى قبيلته وإلى عصبيته ما شاء له أن ينتمي، أما من حيث الولاء فينبغي أن يكون أرفع وأسمى من الانتماء القبلي، وهو لا يناقضه ولا ينازعه، لأن الانتماء دائرته: العصبية والقبلية والعرقية، والولاء إنما هو للمعنى الإنساني والديني والوطني، ولا ينبغي أن يكون إلا كذلك، كقول الرسول ﷺ: أنا النبي لا كذب (ولاءه لنبوته) أنا ابن عبد المطلب (انتماؤه العرقي لقبيلته)، فجمع بينهما من غير حرج، وقد كان عبد المطلب وقبيلته يرى حرجاً في الجمع بينهما، فقبيلته هي ولاؤه وهي انتماؤه، وذلك حين سأل عبد المطلب «أبرهة الحبشي» عن وجه مسيرته الحربية؟ أهي من أجل الاستيلاء على نياق القبيلة وإبلها؟ أم لأي شيء آخر؟ فلما أجابه أبرهة بأن وجهته البيت الحرام، قال له عبد المطلب: إليك ووجهتك، «أما الإبل فهي لي وأما البيت فله رب يحميه». ولما كان البيت ليس خاصاً بالقبيلة فإن «عبد المطلب» يرى نفسه وقبيلته في حل من الدفاع عنه، فلا ولاء لديه لمعنى ديني ولا ولاء لمعنى وطني يخرج عن مفهوم القبيلة، وعفارها. ولما كان البيت الحرام في الجاهلية يخرج عن هذا المفهوم من وجهة نظر عبد المطلب نفى عنه كل هذه المعاني، وحصر نفسه في المعنى المادي: نياق القبيلة وإبلها وعقارها ذلك كان ولاؤه وذلك كان انتماؤه، ليس غير.

فالعربي بين مفهومين: بين مفهوم «عبد المطلب» الضيق الذي يرى أن القبيلة هي مدار الانتماء والولاء، وبين مفهوم حضاري أسس قاعدته الرسول ﷺ، وهو أن الانتماء دائماً عرقي كقوله ﷺ: أنا النبي لا كذب (الولاء للمعنى الإلهي) أنا ابن امرأة من «قريش» تأكل القديد (الانتماء العرقي)، ثم اتجه القرآن إلى الدعوة إلى الولاء الإنساني أياً ما كانت وجهته، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمْ﴾ [النساء: ١، الحج: ١، لقمان: ٣٣] فالولاء دائماً ينبغي أن يكون للمفهوم الإنساني الرفيع مع شرف التدين وضرورته، ولقد كانت ممارسة تطبيق هذا المفهوم واضحة، بين عرب الأنصار، والمهاجرين، حين آخى بينهم تحت ظل مفهوم إنساني رفيع هو «المؤاخاة»، هكذا كان معنى الانتماء. وتحت مبدأ احترام المفهومين ساد العرب في عصرهم الأول وفتحوا الأمصار. أما في الأندلس فإن العربي قد نهشته القبيلة فتعصبت له وتعصب لها فرجع إلى مفهوم «عبد المطلب» مرتداً إلى عرقه الجاهلي الذي يرى أن القبيلة هي ولاء الرجل وانتماؤه، ولا مفهوم للمقدس إلا في ظل ما تراه القبيلة مقدساً فهو مقدس. يتهالك على مظاهر الحياة المادية وإرثها وما في حكم النياق

والإبل. أما المعاني الإنسانية والدينية والأخلاقية وما وراءها من تعاون وتضامن، وتضحية وفداء وتسامح، فتلك وفق منطق الجاهلية كالبيت المقدس «له رب يحميه». فقد كان العربي في جانب والإسلام في جانب، مفضلاً أن يكون مع القبيلة بكل ما تحمل من أدران الجاهلية الأولى وقطرانها.

تروي المصادر[1] العربية أنه لما قام «الصميل بن حاتم» الكلابي بمراجعة «أبي الخطار» في قضية كناني اعتدى على يماني، ولم يعر الوالي شكواه أذناً صاغية، فأغلظ «أبو الخطار» في الرد؛ فلما أجابه «الصميل» بنفس اللهجة لكزه «أبو الخطار» وطرده من مجلسه، فاحتمل «الصميل» هذه الإهانة صابراً غير شاك ولقيها هادئاً في ازدراء، وانصرف مغضباً، وغادر «الصميل» مائل العمامة، فلقيه رجل عند الباب فسأله: «يا أبا جوشن» ما بال عمامتك مائلة؟ فأجابه «الشيخ القيسي»: إن كان لي قوم فسيقومونها. فلم يتحر الرجل مفهوماً للعدالة غير العصبية القبلية. فبات العربي مع القبيلة: طبعاً، وولاءً، وانتماءً. ويرى بعض المؤرخين مثل «ابن الخطيب» و«ابن خلدون»[2]. «أنه بسبب البداوة كان العرب متنافسين في الرياسة، وقل أن يسلم أحد منهم الأمر لغيره ولو كان أباه أو أخاه، أو كبير عشيرته، إلا في الأقل، وعلى كره من أجل الحياة، فيتعدد الحكام منهم والأمراء، وتختلف الأيدي الراعية والحكام، فيفسد العمران وينتقض».

بسبب العصبية القبلية وتلك البداوة توزع المجتمع الأندلسي إلى: دول ودويلات وعصبيات، يشق على الوحدة المتجانسة أن تتخذ طريقها إلى توحيده، فمن حيث الاتجاه السياسي: سادت المجتمع الأندلسي منذ الفتح العربي «صراعات شديدة بين العرب اليمنية والعرب المضرية، ثم بين العرب والبربر، والصقالبة والأسبان، وصار في كل مدينة كبرى ملك أو أسرة حاكمة: «فبنو حمود» بمالقه، والجزيرة، «وبنو عامر»: ببلنسيه، «وبنو عباد»:

---

(١) انقسم عرب الأندلس على أساس قبلي، فقد كان فيهم ممثلون لحوالى ٤٢ قبيلة من القبائل المضرية و ٥٢ من القبائل اليمنية. وفي كتاب الرايات للرازي: أنه بلغ عدد الرايات في جيش موسى عشرين راية: ثلاث منها له ولابنه، والبقية لمن دخل معه من قريش وسائر العرب، وعدد من البيوتات الأخرى لمن دخل دون راية «دراسات في تاريخ الأندلس وحضارتها» د. أحمد بدر.

(٢) وكان للصراع بين القيسية واليمنية أثر خطير، إذ إنه استمر طول فترة عصر الولاة تقريباً ـ يراجع: العلاقات بين الأندلس الإسلامية واسبانيا النصرانية. د. رجب محمد عبد الحليم.

بأشبيليه، «والأدارسة»: بغرناطة، و«بنو هود»: بسرقسطة، و«بنو جهور»: بقرطبة، و«بنو ذي النون»: بطليطلة، و«البرزالي»: في قرمونة. يقول «بروفنسال»: أما السكان فكانوا كثيرين على الجملة. ولكن كثافتهم كانت تختلف من مكان إلى مكان، وكانوا ينتمون إلى شعوب شديدة الاختلاف: منهم أهل البلاد أو المولدون، ومنهم «البربر»، ومنهم أقلية من أصل عربي. ثم إنهم تجمعوا شيئاً فشيئاً في بوتقة الإسلام وانصهروا، وخرج منهم جنس واحد على شيء من التجانس، ولكن كانت هذه الأمة مفتقرة دائماً إلى الإحساس بشخصيتها، والراجح أن أقل شعور بالوطنية الحق لم ينشأ في نفوسهم قط. وكانوا يتكلمون بطبيعة الحال لغة متأثرة بخواص اللغتين العربية - الأسبانية، ولكن قسماً كبيراً من رعايا «بني نصر» من أهل الريف خاصة كانوا يتكلمون إلى جانب ذلك بلهجة رومانية. فدخل في لغة أهل غرناطة منذ القرن الرابع عشر ألفاظ أسبانية ففسدت فساداً شديداً، ولدينا أمثلة كثيرة على ذلك، ولم تنج الأسبانية نفسها في ذلك العصر من أخذ الشيء الكثير من اللغة العربية.

يذكر ابن سعيد المغربي، وهو من أدباء القرن السابع الهجري (والثالث عشر الميلادي) أن كلام أهل الأندلس الشائع في الخواص والعوام كثير الانحراف عمّا تقتضيه أوضاع العربية، حتى لو أن شخصاً من العرب سمع كلام «الشلوبيني أبي علي المشار إليه بعلم النحو.. وهو يقرئ تلاميذه لضحك بملء فيه من شدة التحريف الذي في لسانه. والخاص منهم إذا تكلم بالإعراب وأخذ يجري على قواعد النحو استثقلوه واستبردوه»[1].

يعلق أحمد هيكل فيقول: وحديث ابن سعيد يفيد - كما هو واضح - أن الأندلسيين - بل المثقفين والعلماء منهم - كانوا يتكلمون عامية كثيرة الانحراف عما تقتضيه أوضاع العربية[2].

أما طبقات أهل المدر فلم تكن تختلف عن مثيلاتها من مدائن مراكش لذلك العهد: نفس الطبقات الاجتماعية، الأرستقراطية والشعبية، وطبقتا: أهل السيف وأهل العلم من الفقهاء، ورجال البلاد، والقواد، والولاة والجباة، وجماعات أهل الحرف، وقد كانت هذه

(١) يراجع: نفح الطيب للمقري جـ ١ .

(٢) يراجع: الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة/ دكتور أحمد هيكل.

الجماعات الصناعية تأوي إلى أحد الشوارع أو أحد الأسواق وتساهم هي وبعض الجماعات المسيحية واليهودية في إحياء الرواج الاقتصادي في المدينة. يقول بروفنسال[1]: «ومن الطبيعي ألا ندهش إذ نرى في أرض الأندلس من أول الأمر ارستقراطية عربية معتزة بأصلها مكبرة له، تحافظ على مُثُلها الشرقية، وتنقل إلى المغرب كل شيء من عاداتها القديمة حتى عصبيتها القبلية، فيصبح الشعر فيها صورة دقيقة من الفن الشعري العربي في القرنين الأولين للإسلام.

فكان إحساس الأندلس بتبعيتها للشرق، واعتمادها عليه إحساساً مسلماً به ولا جدال فيه، وشمل هذا الإحساس الشعراء وفرض نفسه على إلهامهم. فبقيت المعاني البدوية سائدة في أسبانيا أيضاً زمناً طويلاً، دون أن يدرك الذين يصطنعون هذه المعاني من الشعراء اختلاف الموطن وقيامهم على جزء من السفارة الأوروبية قد يشبه أي شيء إلا جزيرة العرب».

ويقول علي حسن عبد القادر[2]: «وقد تمسك العرب في الأقاليم المفتوحة بأعرافهم القبلية القديمة. وإن يكن هناك فرق، فذلك أن القبيلة في الوطن العربي الأول تمثل رابطة صغيرة ووحدة حقيقية بالنسبة للوحدة العامة».

"وأما في الوطن الجديد فلم تقم للقبيلة في نفسها قائمة، ولم يكن لها وحدة ملحوظة، من حيث لم يرحل جميع أفراد القبيلة إنما رحلت أجزاء منها.

ومن هنا ارتبطت أجزاء بعض القبائل بالبعض الآخر مما لم يحصل من قبل ولا من بعد في بلاد العرب، الأمر الذي ساعد بمعاونة ظروف أخرى على أشكال جديدة للقبيلة العربية، كان له أثره على الدول العربية فيما بعد.

من هنا كان الفرد من القبيلة لا ينتمي إلى الأمة إلا عن طريق العشيرة أو القبيلة. فالقبيلة هي الوحدة الاجتماعية التي تتحمل مسؤولية الفرد، وهي صاحبة الدنيوية بالولاء لها، لذلك تتوارث القبائل أحسن التراث وضروبها، إذ ليس هناك قوة أعلى فوق قوة

---

(١) سلسلة محاضرات عامة في أدب الأندلس وتاريخها ـ ألقاها عامَي ١٩٤٧ ـ ١٩٤٨م ترجمها إلى العربية محمد عبد الهادي شعيرة وراجعها عبد الحميد العبادي.

(٢) نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي ـ مطبعة السعادة ـ القاهرة.

المتخاصمين تستطيع أن تفرض السلم على الناس وتعاقب من يخل به منهم. وعلى هذا فليست درجة الانتماء للأمة واحدة، بحيث بقي ما يشبه التمايز العربي القديم بين أصحاب الحق الكامل في الانتماء القبلي وبين غيرهم من تابع ونزيل، وذلك ما كنا نراه في البلاد المحكومة في المشرق أو في الأندلس المغرب العربي، فقد بقيت القبائل كما هي، وأن تدخل الأمة كما هو حتى دخولها الحرب كانت تدخل باسم قبيلتها وعلم قبيلتها وتحت لواء قبيلتها ـ لذلك بقيت للعشيرة والقبيلة مسألة الولاء، فلا يسوغ لأحد أن يدعو مولى إلى مخالفة مولاه.

يقول فيلهوزن: . . وكذلك احتفظ العرب في الأقاليم التي فتحوها بنظامهم القبلي السابق، غير أن فرقاً ظهر بالنسبة لما كان الحال من قبل.

ففي الوطن العربي الأول لم يكن يتألف اتحاد حقيقي إلا من جماعات صغيرة نسبياً، وهي الجماعة التي كانت تحل للرعي معاً وترحل معاً، وكانت تعد نفسها مع غيرها من القبائل تابعة لجماعات أكبر فأكبر، ولكن هذه الجماعات لم يكن لها من هذه الناحية العملية كبير شأن. أما بعد أن اجتاز العرب حدود صحرائهم على نطاق واسع فقد تغير هذا الوضع، ولم تكن القبيلة كلها تهاجر إلى الخارج وتقيم مجتمعة في مكان واحد بعينه، وإنما كانت أجزاء من القبيلة تخرج إلى هنا وإلى هناك، ولا تستطيع أن تعيش وحدها، فكانت لذلك تنضم إلى أجزاء أخرى من قبائل قد هاجرت أيضاً وتشترك معها في نسب أعلى، وذلك لكي يتسنى الوصول إلى الانسجام الذي لا بد منه في الجماعة. وكان هذا أسهل ما دام لم يكن للقبائل ما كان لها من قبل من مكان رحب تنتشر عليه، وما داموا يعيشون معاً مجتمعين في معسكرات ومتصلين فيما بينهم اتصالاً وثيقاً، ففي الكوفة مثلاً، كان هناك ما يشبه خريطة حقيقية تبين توزيع القبائل التي هاجرت من البادية، على تفرعها الكبير، وهذا يفسر كيف أنه من طريق نوع من أنواع الاندماج صار لبعض الجماعات القبلية الكبيرة شأن جديد لم يكن لها من قبل ولم يكن لها من بعد في جزيرة العرب نفسها، ولم يزل هذا الاتجاه يساعد في تكون جماعات من القبائل تزداد نطاقاً بتأثير ظروف أحوال أخرى، حتى أصبح عاملاً خطيراً في التاريخ الداخلي للدولة العربية[1].

وكان للرابطة القبلية وتمسك العرب بها «ولاء وانتماء» أثرها على العربي من جانب

---

(١) تاريخ الدولة العربية الكبرى ـ ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريده.

الإحساس بالغربة الذي بدأ يتسرب إلى نفسه من حيث لا يشعر من وقت لآخر، وذلك بسبب إحساسه بالولاء التام لقبيلته الأم في المشرق، ثم فرضت عليه المتغيرات السياسية التي حكمت بالقطيعة بين بغداد العباسية والأندلس الأموية بحرمان العربي من اتصاله بالقبيلة الأم؛ مع إخلاصه بالولاء التام لها، وإخلاصه في الانتماء إليها، فوقع بين مشاعر الارتباط الجياشة بالقبيلة الأم المقيمة في المشرق وبين إقامة على كره في الأندلس، حبيساً عاجزاً عن الاتصال بها خوفاً من سطوة النظام العباسي الجديد الذي يتعقب الأمويين ومن يشايعهم.

نقل ابن الأثير[1]: أنه قد روى للداخل شعراً قاله، حين رأى ـ عرضاً وعلى غير انتظار ـ نخلة من ريف قرطبة فحن إلى موطنه، وأحس أن تلك النخلة تحس مثله الغربة». فمن هنا كانت العصبية القبلية القلقة التي تغلغلت في وجدان العربي والتي كانت تهبه الشجاعة والقوة في عصورها الخالية، قد انفك عقدها، وباتت تعاني ألم تجربة انفصالها عن منبعها، واحتواها حنين العودة إلى سيرتها الأولى، غير أنها ما استطاعت أن تعود إلى كنف قبيلتها، وما استطاعت أن تنسى العصبية القبلية في سبيل تحقيق مبدأ الآصرة الإسلامية. ذلك الازدواج بين مشاعر متنافرة: مشاعر تطلب الولاء التام للعصبية القبلية، وواقع يطلب ضرورة الولاء للوحدة الإسلامية، أدى ذلك الازدواج إلى التوزع النفسي الذي كان من أهم أسباب انهيار الدول العربية في الأندلس، وما زال يلعب دوره بين العرب حتى الآن.

كذلك أدت هذه العنصرية ذات الشكل القبلي في المغرب، أدت إلى التفرق في مختلف الميادين السياسية، والاجتماعية، والعسكرية، وظلت هذه العنصرية تحمل في أحشائها عناصر غريبة متنافرة لا تقبل الذوبان. من هنا حكمتهم علاقات الصراع والخصومة والكراهية، التي وزعت نشاطهم وبعثرت جهودهم وأهدرت طاقاتهم الخلاقة، فانعدم ميلهم إلى التنسيق، وأدى عدم توافقهم على أمر واحد إلى انعدام الشعور بالمسؤولية. يصف ابن حيان[2] هذا فيقول: «فطال العجب عندنا بقرطبة وغيرها من صعاليك: قليل عددهم، منقطع مددهم، اقتسموا قواعد الأرض في وقت معاً، مضربين ملوكها، راتعين في كلئها، باقرين فلذتها، حلوا محل الملح في الطعام ببأسهم الشديد، وقاموا مقام الفولاذ في الحديد، لا يقاتل الأعداء إلا بهم، ولا تعمر الأرض في جوارهم».

---

(١) الكامل في التاريخ لابن الأثير ـ جـ ٢ .

(٢) المقتبس في تاريخ أهل الأندلس ـ أنطونيه ـ باريس ١٩٣٧م.

هكذا كان الواقع لدولة الأندلس كان على خلاف ما يدرك من أحكام الله التي تقضي فيهم بالوحدة والتوحيد، ورغم هذا التفسخ والتوزع وبعده الشديد عن جوهر الإسلام، فإنهم كانوا يدركون من حيث يعلمون أو لا يعلمون أن ما هم عليه هو الصواب، فتوزعهم الطائفي حجبهم عن خدمة الرسالة التي فتحوا البلاد لأجلها، كما كان عازلاً بينهم كفاتحين وبين أهل البلد، وكما باعد بينهم توزعهم الطائفي عن خدمة رسالة الإسلام، فإنه حال بينهم وبين الاندماج مع أهل البلد الأندلسيين، وغلفت العزلة أهل الأندلس فلم يعودوا يشعرون بالفاتحين ولم ينفتحوا على الإسلام في سموه وعلوه، وهكذا لم تدع الصراعات الحادة التي احتوت المجتمع الأندلسي، العقيدة الدينية التي كان يؤمن بها الإنسان العربي: أن تؤدي وظيفتها في سريان روح الطمأنينة في النفوس. كذلك أدى انقسام المجتمع الواحد إلى دويلات وإمارات إلى إثارة عدم الرضا عن حال الإنسان، وعن حال المجتمع القائم باعتباره مجتمعاً غير قابل للتلاقي مع المجتمع الإسلامي كما كان عليه في عصوره الأولى، فضلاً عن التوتر والقلق اللذين سادا علاقات الإنسان مع نفسه أو مع الآخرين أو مع المجتمع؛ ككلّ حتى بلغ اليأس في النفوس مبلغاً اجتث من مخيلة الإنسان ذكرى تلك الأيام الخوالي.

في هذا العصر لا تكاد توجد أي آثار فكرية نستطيع أن نتحدث عن مصادرها، ويرجع المؤرخون السبب في ذلك إلى أن الظروف التي أحاطت بعصر الولاة لم تكن مواتية لشؤون الدرس والفكر، فقد شغل الفاتحون بالعداوات العصبية التي وقعت بين بعضهم وبعض، ونشبت بينهم المخاصمات والحروب القبلية التي كانت بينهم في المشرق فثارت العداوات بين قبيلة وقبيلة، وبين البربر والعرب، وبين القيسية واليمنية، وبين الشامية والمدنية. ويبدو أن الحملة الفاتحة لم تكن مجهزة بالعلماء والفقهاء وأهل الفكر، فكانوا جميعاً من المحاربين، وهذا وحده يكفي لتعليل انصرافهم عن الآداب وشؤون الفكر[١].

يقول بالنثيا:

«فقد اشتدت حروب العرب ومنازعاتهم بين بعضهم وبعض، وحمي نزاع الرؤساء على الولاية حتى حازها منهم أربعة وعشرون والياً في خمس وأربعين سنة»[٢].

---

(١) يراجع: ابن باجة وفلسفة الاغتراب/ محمد إبراهيم الفيومي.

(٢) تاريخ الفكر الأندلسي ـ بالنثيا ـ ترجمة: د. حسين مؤنس.

لذلك كانت الأندلس في اضطراب دائم بسبب النزاع بين العصبيات العربية الذي استفحل أمره في الأندلس، وبسبب انشغال العرب بتصفية ثاراتهم القبلية فضلاً عن النزاع الدائر بينهم وبين البربر.. وظلت على ذلك حتى جاء عبد الرحمن الداخل المؤسس الحقيقي لدولة الأندلس وحضارتها.

الأمويون في الأندلس

وفي عام ٧٥٠م انتقلت السلطة في الدولة الإسلامية من يد الأمويين ـ وعاصمتهم دمشق ـ إلى العباسيين الذين نقلوا العاصمة شرقاً إلى مدينتهم الجديدة بغداد. وإذا كان أساس قوتهم الشطر الشرقي من الدولة، فقد وجدوا صعوبة في ضمان ولاء الأقاليم الغربية لهم، وقد حدث قبل وصول رسلهم إلى المغرب بوقت طويل، أن دعت فئة من الفئتين المتنافستين في أسبانيا أميراً أموياً شاباً للمجيء إلى بلادهم، وكان هذا الأمير قد فر إلى الغرب بعد أن فتك العباسيون بباقي أفراد أسرته. وقد تمكنت هذه الفئة التي ترأسها الأمير من إحراز النصر، وأصبح الأمير عبد الرحمن الأول (الداخل) عام ٧٥٦ أول أمراء الدولة الأموية في قرطبة.

وبذا لم تعد أسبانيا المسلمة إقليماً من أقاليم الدولة الإسلامية، وأصبحت دولة مستقلة، وإن ظلت محتفظة بصلات اقتصادية وثقافية مع سائر العالم الإسلامي.

وقد تمكن الأمراء الأمويون تدريجياً من تحقيق قدر من الوحدة والانسجام بين العناصر المختلفة في البلاد، وأخضعوا معظم أنحاء أسبانيا لسلطان الحكومة المركزية.

وبلغت أسبانيا أوج قوتها ورخائها خلال حكم عبد الرحمن الثالث (٩١٢ـ ٩٦١م) فخلال السنوات العشرين الأولى من عهده تمكن من التغلب على أخطار مختلفة هددت وحدة المملكة. فما حان أجله حتى كان قد فرض سلطانه على معظم أنحاء شبه جزيرة أيبيريا، بل واعترفت له الدويلات المسيحية التي كانت قد ظهرت في ذلك الوقت بالسيادة عليها. وقد استمر الرخاء في عهدي ولده وحفيده، غير أن الأخير سمح لحاجبه المعروف بالمنصور بأن يستحوذ على السلطة. وبعد وفاة ابن المنصور عام ١٠٠٨م لم يظهر من هو قادر على الحفاظ على وحدة أسبانيا الإسلامية، وانحلت عرى دولة الأمويين. فما أتى عام ١٠٣١ حتى كان ثمة نحو ثلاثين حاكماً محلياً مستقلاً، وحتى بدأ عهد ملوك الطوائف. غير أن قدراً من الرخاء استمر رغم القلاقل السياسية، وانتعشت الفنون والآداب بفضل تنافس الحكام. وقد كان الخلاف بين المسلمين عاملاً مساعداً على تقدم المسيحيين وزحفهم، فإذا بمدينة طليطلة، ذلك الحصن الحصين الهام، تسقط في أيديهم عام ١٠٨٥، ونفيد

القول بشيء من التفصيل لنرى. . أن عصر بني أمية على تدرج مراحله واختلافه من خليفة إلى خليفة فإنه كان عصراً يتسم بالزهو الأموي والنصرة العربية التي كانت تميل مرة نحو الوحدة والانسجام، وتتردى مرة أخرى إلى العصبية القبلية، وفيه ازدهرت حضارة إسلامية تنازع حضارة العباسيين في المشرق.

كانت الأندلس حتى ولاية يوسف بن عبد الرحمن الفهري، ولاية من ولايات الخلافة الأموية، فلما انهار سلطان بني أمية، انفرد يوسف بالأمر، وغدت الأندلس في عهده إمارة مستقلة، وتلقى عبد الرحمن الأموي تراث الإمارة، ولم ينشئ رغم كونه سليل بني أمية، لنفسه شيئاً جديداً من رسوم الملك. وتلقبه الرواية الإسلامية أحياناً بالأمير، وأحياناً بالإمام[1]، ويلقب أيضاً بصاحب الأندلس[2]. ويعرف بعبد الرحمن الداخل، لأنه أول من دخل الأندلس من أمراء بني أمية وحكمها، ويعرف أيضاً بعبد الرحمن الأول، لأنه أول أمراء ثلاثة من بني أمية بهذا الاسم حكموا الأندلس بعد عبد الرحمن الداخل، وكان يوسف قد أعاد تنظيم الأقاليم الإداري، فقسم أسبانيا إلى خمس ولايات كما كانت أيام القوط، وكما قسمت عند الفتح مع تعديل في حدودها، فأصبحت كما يأتي: ولاية الأندلس وهي ولاية «باطقة» القديمة، وتقع بين نهر وادي يانة والبحر الأبيض المتوسط، وأشهر قواعدها: قرطبة، وقرمونة، واستجة، وأشبيلية، وشذونة، ولبلة، ومالقة، والبيرة، وحيان. . وولاية طليطلة، وهي ولاية قرطاجنة القديمة، وتمتد من جبال قرطبة في شمال شرق ولاية الأندلس حتى نهر دويره (الدورو)، وجبال وادي الحجارة شمالاً، وأشهر قواعدها: طليطلة، ومرسية، ولورقة، وأوريولة، وشاطبة، ودانية، ولقنت، وبلنسية، وضقوبية، ووادي الحجارة، وقونقة. . وولاية ماردة وهي ولاية لوجدانيا أو جليقية القديمة، وتمتد فيما وراء نهر وادي يانة شرقاً حتى المحيط، وأشهر قواعدها: ماردة، وباجة، وأشبونة، وأسترقة، وسمورة، وشلمنقة. . وولاية سرقسطة، وهي ولاية كانتبريا القديمة، وتمتد من منابع نهر التاجة شرقاً، على ضفتي نهر ايبرو حتى جبال البرنيه وبلاد

(١) راجع: أخبار مجموعة ص ١٠٠ ـ ١٠٤ حتى نهاية الحديث عن عبد الرحمن، ابن خلدون جـ ٤ ص ١٢٢، والبيان المغرب لابن عذارى جـ ٢ ص ٥١ وما بعدها، وص ٦٠، حيث ينعت عبد الرحمن بالإمام، وكذلك نفح الطيب جـ ٢ ص ٧٤، والروض المعطار للحميدي ص ١٨٦ .

(٢) الكامل في التاريخ جـ ٦ ص ٣٧، والبيان المغرب جـ ٢ ص ٥٠ .

البشكنس، وأشهر قواعدها: سرقسطة، وطركونة، وجيرندة، وبرشلونة، وأرقنة، ولاردة، وطرطوشة، ووشقة. . ثم ولاية أربونة، وهي ولاية الثغر، وتقع شمال شرقي جبال البرنيه حتى البحر، وتشمل مصب نهر الرون، وأشهر قواعدها: أربونة، ونيمة، وقرقشونة، وأجدة، وبزبيه، وماجلونة[١].

عصر عبد الرحمن الداخل: (١٣٨ــ ١٧٢هــ) (٧٥٥ــ ٧٨٨م):

نستطيع القول بأن عصر عبد الرحمن بن معاوية الذي أفلت بنفسه من أيدي العباسيين الذين انتزعوا الخلافة من أيدي الأمويين وتعقبوهم بالقتل، فقدر له أن يتجه إلى الأندلس بعد رحلة شاقة ومضنية، أن يدخلها في وقت قد عبث الولاة بأمرها، حتى كاد أمر الإسلام أن يتبدد بسبب عداوات الولاة المستمرة بينهم، استطاع عبد الرحمن الداخل أن يجمع أمر الولاة فيما بينهم تحت إمرته، وأن يحفظ أمر الإسلام من الضياع، وأن يقيم دولة أموية تعيد مجد الأمويين الزائل في المشرق.

يقول بالنثيا[٢]: في عصر عبد الرحمن الداخل أتيحت للأسبان الظروف المواتية للاتصال بالثقافة الإسلامية المشرقية اتصالاً منتظماً، وليس إلى الشك من سبيل في أن أهل البلاد قد اهتموا بتعلم اللغة العربية، لغة الدولة والدين في الإسلام، ولا بد كذلك أن نفراً منهم من ذهب إلى مكة حاجاً وعرف ـ عن طريق الحج ـ المراكز المشرقية، وعادة ينشأ مع الاستقرار السياسي ميل إلى النظر والفكر حول الأمور السياسية والقضايا الدينية، منها شرعية الخليفة الأموي في الأندلس مع قيام خليفة شرعي في المشرق، «كان التصور العام في الفقه السياسي الإسلامي أن دار الإسلام واحدة وإن تعددت سياسياً، إلا أنها في النهاية دار واحدة لا يجوز أن يتولاها إلا خليفة واحد في وقت واحد».

إذن كيف يبرر عبد الرحمن الداخل وضعه السياسي الفريد هذا، وهو وضع غير مسبوق[٣]؟!:

كان من الطبيعي أن يكون تصادم هذه الآراء السياسية والدينية مجدياً على الثقافة،

---

(١) دولة الإسلام في الأندلس، جـ ١.

(٢) يراجع: تاريخ الفكر الأندلسي ـ بالنثيا.

(٣) يراجع: أندلسيات، دكتور/ عبادة كحيله.

وأن يكون باعثاً للمسلمين في الأندلس على تعرف الإسلام الذي يدينون به وعمقه. ومن هنا لم تلبث المذاهب الفقهية أن ظهرت بوادرها، لكن غلبها مذهب الإمام مالك، الذي يؤكد ابن قوطية أن الذي حمله إلى أهل الأندلس «شبطون (بن عبد الله) أو الغازي بن قيس»، وأنه أدخل «الموطأ» إلى الأندلس في عهد عبد الرحمن الداخل، ويذهب آخرون إلى أنه دخل على يد نفر من الفقهاء، وسنحاول أن نبين ذلك فيما بعد.

لقد أسماه أبو جعفر المنصور إعجاباً به: «صقر قريش» في حديث ظريف تنقله إلينا الرواية، وهو أن المنصور قال يوماً لبعض أصحابه: «من صقر قريش من الملوك؟ قالوا: أمير المؤمنين الذي راض الملك، وسكن الزلازل، وحسم الآراء. قال: ما صنعتم شيئاً، قالوا: فمن يا أمير المؤمنين؟ قال: صقر قريش عبد الرحمن بن معاوية، الذي تخلص بكيده عن سنن الأسنة وظباة السيوف، يعبر القفر، ويركب البحر، حتى دخل بلداً أعجمياً منفرداً بنفسه، فمصر الأمصار، وجند الأجناد، ودون الدواوين، وأقام ملكاً عظيماً بعد انقطاعه، بحسن تدبيره، وشدة شكيمته. إن معاوية نهض بمركب حمله عليه عمر وعثمان، وذلل له صعبه معاوية وعبد الملك ببيعة أبرما عقدها، وأمير المؤمنين يطلب عزته واجتماع شيعته، وعبد الرحمن منفرد بنفسه، مؤيد رأيه، وأذل الجبابرة والثائرين»[1].

هذا وأما عن شخصه، فقد وصف عبد الرحمن، بأنه كان مديد القامة، نحيف القوام، أعور، أخشم[2]، له ضفيرتان، أصهب[3]، خفيف العارضين، له خال في وجهه[4].

وأما عن سياسة عبد الرحمن نحو رعاياه النصارى (المستعربين)، ونحو نصارى الشمال، فقد كانت سياسة اعتدال ومهادنة. وكان من الواضح أنه نظراً لاشتغاله المستمر بأمر الثورات الداخلية، لم يفكر في غزو أرض النصارى، وأنه كان يرحب بعقد السلم

---

(١) راجع: أخبار مجموعة ص ١١٨، ١١٩، والبيان المغرب جـ ٢ ص ٦١، ٦٢ وبين الروايتين اختلاف يسير في الألفاظ.

(٢) هو الذي فقد حاسة الشم.

(٣) من الصهبة والصهوبة وهي احمرار الشعر.

(٤) نفح الطيب جـ ١ ص ١٥٦، الكامل في التاريخ جـ ٦ ص ٣٧ .

والمهادنة معهم. وهذا الأمان الذي يقال إن عبد الرحمن أصدره لجيرانه نصارى قشتالة يؤيد هذه السياسة، وهذا نصه:

«بسم الله الرحمن الرحيم، كتاب أمان الملك العظيم عبد الرحمن، للبطارقة والرهبان والأعيان والنصارى والأندلسيين أهل قشتالة، ومن تبعهم من سائر البلدان. كتاب أمان وسلام، وشهد على نفسه أن عهده لا ينسخ ما أقاموا على تأديته (عشرة آلاف أوقية من الذهب، وعشرة آلاف رطل من الفضة، وعشرة آلاف رأس من خيار الخيل، ومثلها من البغال، مع ألف درع وألف بيضة، ومثلها من الرماح)، في كل عام إلى خمس سنين، كتب بمدينة قرطبة ثلاثة صفر عام اثنين وأربعين ومائة (٧٥٩م)».

يقول عبد الله عنان[1]: وعلى الجملة فقد كانت حكومة عبد الرحمن الداخل تقوم في البداية على العصبية والموالاة، وكانت عربية في بنائها وروحها، ولكن الخصومة المستعرة التي شهدها زعماء القبائل والبطون المختلفة على عبد الرحمن والثورات المستعرة التي عملوا على إضرامها من حوله، ونكثهم المتكرر بعهودهم، حمله على الاسترابة بالعرب والحذر منهم، فمال عنهم إلى اصطناع آلاف مؤلفة من الموالي والبربر والرقيق، لتكون له وقت الحاجة ركناً إليه يثق به. وكان ذلك قاعدة للسياسة التي سار عليها خلفاء عبد الرحمن الداخل من بعده، والتي بلغت ذروتها في عهد (عبد الرحمن الناصر).

وكانت الدعوة العباسية قد انتهت إلى الأندلس حين مقدم عبد الرحمن وذاعت في منابرها، ودعا في الخطبة لبني العباس في كثير من النواحي، ثم دعا لهم في قرطبة ذاتها، ودعا عبد الرحمن الداخل نفسه لأبي جعفر المنصور عدة أشهر، وكان رغم غرابته وتناقضه، عملاً من أعمال السياسة. ولكن جماعة من بني أمية الذين وفدوا على الأندلس، وعلى رأسهم عبد الملك المرواني، اعترضوا على هذا التصرف، ونوهوا بما أثم به بنو العباس في حق بني أمية، وما زالوا بعبد الرحمن حتى قرر قطع ذكر بني العباس من الخطبة (١٣٩هـ) فقطعت من سائر منابر الأندلس. ولكن عبد الرحمن لم يحاول أن يتخذ سمة الخلافة قط، رغم كونه سلسل أقيالها. ويرجع ذلك إلى اعتبارات دينية وسياسية، يجملها ابن خلدون[2]

---

(١) براجع: دولة الإسلام في الأندلس ـ القسم الأول.

(٢) براجع: مقدمة ابن خلدون.

في قوله: «إن بني أمية بالأندلس تلقبوا كسلفهم مع ما علموه من أنفسهم من القصور عن ذلك، بالقصور عن ملك الحجاز أصل العرب والملة، والبعد عن دار الخلافة التي هي مركز العصبية. وأنهم إنما منعوا بإمارة القاصية أنفسهم عن مهالك بني العباس». ويقول لنا في موضع آخر: إنّ عبد الرحمن لم يتخذ سمة الخلافة تأدباً منه في حق الخلافة بمقر الإسلام ومنتدى العرب. ويقول المسعودي: إن الخلافة لم يكن يستحقها عند بني أمية إلا من كان مالكاً للحرمين، ولذلك سموا بالخلائف، حتى بعد أن تسموا بالخلافة ولم يخاطبوا بالخلفاء. وعلى أي حال فإن بواعث السياسة العملية، هي التي حملت عبد الرحمن على سلوك هذا المسلك، والحرص على عدم التورط في رسوم لم يحن الوقت لاتخاذها، والدخول بذلك مع الخلافة العباسية القوية في منافسة لا تؤمن عواقبها.

يقول المسعودي[1]: «ولم يكن فيمن سمّينا من آبائه أي «عبد الرحمن الناصر» من بني «أمية» ممن ملك الأندلس أحد يسمى: بإمرة المؤمنين قبل «عبد الرحمن الناصر» - وكانوا يسمون «بني الخلائف» - إلى أن ملك هو فخوطب بها»...

ثم يقول في موضع آخر «أي المسعودي»[2]: وقد ذكرنا في الأخبار المعروفة (بالمسعوديات) التي نسبت إلينا في كتاب (وصل المجالس) جملاً من إقصائهم والتحرز من تدخلهم ونفوذهم، وكان لذلك أثر غير محمود ظهر فيما بعد في عصر الحكم.

الحكم بن هشام الأول المعروف بالربضي: (١٨٠ - ٢٠٦هـ) (٧٩٦ - ٨٢١م):

أتاحت سياسة «الأمير هشام بن عبد الرحمن» الذي اعتمد على تقريب فقهاء المالكية من بلاطة ومشورته إلى تثبيت مذهب الإمام مالك رضي الله عنه وازدياد نفوذ الفقهاء في تدخلهم في شؤون الدولة. حتى بلغ الطموح ببعضهم إلى انتزاع السلطة السياسية ليحكموا الأمة من وراء العرش بواسطة جمهورية دينية. فجاءت سياسة الحكم مخيبة لآمالهم، قاضية على أمانيهم.. وذلك حين اكتشف الحكم مؤامرة خطيرة دبرت لخلعه[3].

وكان عصر الحكم، بالرغم مما غشيه من الاضطرابات والفتن، عصراً ازدهرت فيه

---

(١) يراجع: التنبيه والأشراف.

(٢) المصدر السابق.

(٣) يراجع: دولة الإسلام في الأندلس - العصر الأول - القسم الأول.

الآداب والعلوم، وظهر فيه عدد جم من أكابر الكتاب والشعراء والعلماء. وكان في مقدمتهم شاعر الحكم الأثير لديه، وقطب الشعر في عصره، عباس بن ناصح الثقفي الجزيري، وكان فضلاً عن براعته في الشعر والأدب، بارعاً في علوم اللغة، وفي الهندسة، والفلسفة، والفلك، وكانت له منزلة خاصة عند الحكم، وله في مديحه أشعار كثيرة. وقد ولاه الحكم قضاء الجزيرة بلده ومسقط رأسه، ثم وليه من بعده ولده عبد الوهاب بن عباس، وكان مثله شاعراً نابهاً، وتوفي أواخر عهد الحكم[1].

وكان من أعلام عصر الحكم أبو القاسم عباس بن فرناس، وهو فيلسوف وعلاّمة رياضي من نوع فذ، وقد ولد في مقاطعة تاكرنا من أصل بربري، وبرع منذ فتوته في الفلسفة والفلك والكيمياء الصناعية، وهو أول من استنبط بالأندلس صناعة الزجاج من الحجارة، وبرع أيضاً في الموسيقى، وصنع آلة فلكية تعرف «بالميقاتة» لتعريف الوقت، وله مخترعات كثيرة أخرى. وروى بعضهم أنه حاول أن يخترع أداة للطيران، فصنع لنفسه جناحين بهيئة مخصوصة، وحاول الطيران من ناحية الرصافة، فحلق في الهواء، ثم وقع في مكان طيرانه على مسافة بعيدة، واشتهر أمره بذلك حتى قال فيه مؤمن بن سعيد الشاعر:

يطم على العنقاء في طيرانها إذا ما كسى جثمانه ريش قشعم

وذكر عبد الحميد بن بسيل الوزير، قال: «أبدع عباس بن فرناس طوال أمده إبداعات لطيفة واختراعات عجيبة، وضرب بالعود، وصاغ الألحان الحسنة، وكان مع ذلك مجيداً للشعر، حسن التصرف في طريقته، كثير المحاسن جم الفوائد». وأثار ابن فرناس باختراعاته المدهشة ريب الجهلاء، فكثر الطعن في عقيدته، واتهم بالزندقة، ولكن القضاء لم يجد سبيلاً إلى إدانته، وعاش طويلاً وعاصر من بعد الحكم، ولده عبد الرحمن، وتوفي في عهد حفيده الأمير محمد بن عبد الرحمن، ونظم كثيراً من مختار الشعر في العهود الثلاثة. وسوف نعود إلى ذكره.

ومن أعلام عصر الحكم أيضاً، يحيى الغزال الجياني، وهو أبو زكريا يحيى بن الحكم البكري، نسبة إلى بكر بن وائل، وأصله من مدينة جيان، ولقب بالغزال لجماله وظرفه

---

(١) مخطوط ابن حيان ص ١٢٨ ، ١٢٩ . وراجع تاريخ العلماء والرواة لابن الفرضي رقم ٨٨١ (طبع مصر ص ٣٤٠).

وتأنقه، وكان شاعراً جزلاً مطبوعاً، وبرع بالأخص في الغزل، وله في النسائيات كثير من رقيق النظم، وكان فوق ذلك عالماً بالفلك والفلسفة، وله أرجوزة طويلة في أبواب العلوم لم تصل إلينا، وكان كثير التعريض بالفقهاء والحملة عليهم، حتى سخطوا عليه، ورموه بالزندقة، لصراحته وحر تفكيره. وهو القائل فيهم:

لست تلقى الفقيه إلا غنياً ليت شعري من أين يستغنونا
تقطع البر والبحار طلاب الـ رزق والقوم ها هنا قاعدونا
إن للقوم مضرباً غاب عنا لم يصب قصد وجهه الراكبونا

وله في ذكر النفس والروح قصيدة، أثارت حول عقيدته شبهاً وريباً.

عبد الرحمن الثاني الأوسط (٢٠٦ـ ٢٣٨هـ) (٨٢١ـ ٨٥٢م)

وكان عبد الرحمن بن الحكم أديباً حسن التثقيف، وكاتباً بليغاً مشرق البيان، عالماً بالشريعة والحكمة (الفلسفة)، مجيداً للنظم، نصيراً للعلوم والآداب، يحتشد حوله جمهرة من أكابر العلماء والأدباء والشعراء، مثل العلاّمة الرياضي والفلكي عباس بن فرناس، ويحيى الغزال، وشاعره الخاص عبد الله بن الشمر بن نمير، وكان صديقه مذ كان ولياً للعهد، وكان بارعاً في الأدب والشعر والمنطق والتنجيم، وكان يكشف لعبد الرحمن نجمه.

وفي هذا العصر فتح عبد الرحمن الأوسط أبواب مملكته على مصاريعها لدخول تقاليد المشرق، وهدأت الفتن العصبية التقليدية أو كادت، وأحس الناس فيه بشخصيتهم الأندلسية وفي ذلك الحين أخذ عنصر المستعربين في الاختفاء والتلاشي في العنصر العربي، ومن ذلك الحين اجتهد حكام الأندلس في أن يكون لقصورهم مجد أدبي يحاكي ما كان لقصور خلفاء المشرق فاهتموا برعاية الآداب والعلوم والفنون. ومن هنا تألف في بلاط عبد الرحمن الأوسط، شعراء وفقهاء، مثل: يحيى بن الحكم بن الغزال، الذي وصفه ابن حيان بأنه «حكيم الأندلس وشاعرها وعرافها»، ومن فقهائها «يحيى بن يحيى».

وفي هذا العصر ـ على ما يذهب بروفنسال ـ «اتصلت فيه أسبانيا الأموية بالشرق العباسي لأول مرة اتصالاً مباشراً، وذلك أن الأمير عبد الرحمن الثاني لم يكد يلي الأمر، حتى بعث إلى المشرق جماعة من علماء عاصمته ليجلبوا له كتباً تتصل بما اشتد ميله إليه من العلم كالطب، والفلسفة، والعلوم الروحانية، والتنجيم، وتفسير الأحلام، وقد ظل إلى

آخر حياته يشجع المتصلين به على دراسة الفقه على المذهب المالكي، وعلى دراسة الشعر العربي القديم».

وفي أواخر عهد عبد الرحمن وأوائل عهد محمد بن عبد الرحمن (٢٢٨ـ ٢٧٣)، ولده الأمير عبد الله (٢٧٥ـ ٣٠٠) هبت على نصارى قرطبة ريح شديدة من التعصب، ولاحت في الأفق بوادر فتنة دينية واجتماعية خطيرة كانت عاملاً هاماً في اضطرام النهضة الأدبية والفكرية، إذ لم يك في نظم الحكم الإسلامي، ما يقصد إلى إيذاء النصارى المستظلين بلوائه، ولم تشذ حكومة قرطبة عن سياسة التسامح الإسلامي المأثور، ولم تحاول تدخلاً في شؤون النصارى الدينية أو تعرضاً لعقائدهم أو شعائرهم، بل كان النصارى في قرطبة وغيرها، أحراراً في عقائدهم وشعائرهم، والاحتكام إلى شرائعهم وقضاتهم، وكثيراً ما تبوءوا مناصب الثقة والمسؤولية في الجيش وفي الإدارة، وكثيراً ما حاربوا مع إخوانهم المسلميىن جنباً إلى جنب، وكانت أغلبية كثيرة منهم تشتغل بالتجارة في الثغور والمدن، ويشتغل عامتهم في ضياع المسلمين دون إكراه أو عنت، وكانت منهم مجتمعات زاهرة في قرطبة وغيرها، بل كثيراً ما بهرتهم الفصاحة العربية فانطلقت بها ألسنتهم ووضعوا بها كتبهم، وكثيراً ما تخلقوا بأخلاق المسلمين وعاداتهم، ونهجوا في الحياة الخاصة، بيد أنه كان ثمة فريق آخر من النصارى المتعصبين الذين يرون في سادتهم المسلمين أجانب غاصبين، معتدين على دينهم وأوطانهم، وكان أولئك الغلاة يبغضون إخوانهم من النصارى المعتدلين، ويرمونهم بالمروق والخيانة، وكان رجال الدين، وهم في الأصل مبعث التعصب ودعامته، يبذرون بذور الشقاق، ويضرمون نار الفتنة، ويوغرون قلوب الغلاة والمتطرفين، باسم الدين، وكانوا يبغضون المسلمين أشد البغض ويسخرون من دينهم ونبيهم، ويجاهرون بهذا التحامل والغض بالنبي العربي وتعاليمه ويعتمدون في معرفتهم للإسلام ونبيه، على طائفة من الخرافات والأباطيل التي يتناقلها القسس في كل عصر ومكان. يقول دوزي: «ولم يك ثمة أيسر عليهم ـ وقد كانوا يعيشون بين المسلمين ـ من الوقوف على الحقيقة، ولكنهم كانوا يرفضون أن يستقوا من المصادر التي كانت لديهم، وكان يسرهم أن يعتقدوا وأن يعيدوا كل الخرافات السخيفة التي أذيعت عن نبي مكة»[١].

---

(١) ويخصص دوزي لهذا البحث حيزاً يعتمد هنا بالأخص على مصادر كنسية معاصرة. ويراجع: كتاب دولة الإسلام في الأندلس العصر الأول ـ القسم الأول منذ بداية فتح الأندلس إلى نهاية عصر الناصر.

هذا، وقد كان يأسر الشباب النصراني منظر العظمة المادية والحضارية، التي تفوقت بها قرطبة المسلمة على قرطبة النصرانية، وما كانت تقترن به هذه العظمة من المظاهر الأدبية والفنية، التي بثها عبد الرحمن بحبه للشعر والفلسفة والموسيقى.

وكان من مظاهر تأثر الشباب النصراني أنهم كانوا يكتبون ويتكلمون العربية، محتقرين دراسة اللغة والآداب اللاتينية، وهو أمر كان شديد الخطر على وطنيتهم ودينهم.

وفي النصف الأول من القرن التاسع، لم تكن اللغة والآداب العربية فقط، بل وكذلك الأفكار والتقاليد الإسلامية، قد انتشرت بين المستعربين الأسبان. وهذا ما تشير إليه وثيقة هامة كتبها نصراني لتاميرا في سنة ٨٥٤م، وفيها يصف بقوة وبلاغة، الذعر الذي أصاب «الأشراف الكرماء البواسل الذين كانوا يحتفظون بالعاطفة المسيحية والوطنية الأسبانية». وكيف أن شباناً من النصارى يتملكون حياة وقوة وفصاحة، يتقنون اللغة العربية، ويبحثون بشغف عن الكتب العربية ويدرسونها بعناية، ويمتدحونها بحماسة، هذا في حين أنهم يجهلون جمال الآداب الكنسية، ثم يبدي ألمه من أن النصارى يجهلون شريعتهم ولغتهم اللاتينية، وينسون لغتهم القومية[١].

عصر محمد بن عبد الرحمن (٢٣٨ــ ٢٨٣هـ) (٨٥٢ــ ٨٨٦م)

على الرغم من الاضطرابات السياسية التي نشبت فيه، خرج عليه ابن حفصون الذي تولى قيادة المستعربين في جنوب الأندلس من معقله حصن في ناحية «رندة»، واشتد النزاع بين هذه الطوائف من عرب الأندلس وبين الإمارة القرطبية، وبلغ من شدتها وعنفها حداً كاد يقضي على الإمارة في عصر عبد الله ٢٧٥/ ٣٠٠ـ ٨٨٨/ ٩١٢.

على الرغم من ذلك كله ظهر فيه شعراء بلاط كثيرون، وفيه ظهر فن الزجل والموشحات، الذي ابتكره مقرم بن معاق القبري الضرير الذي توفي سنة ٣٠٠.

يقول بالنثيا: أما في بقية صنوف الآداب فقد مضى الناس على ما قرره السلف من مناهج: ففي دراسة الفقه مضى الناس على الأسلوب التقليدي، ولم يشذ عن ذلك إلا

---

(١) راجع هذا الفصل في مؤلف سيمونيت الضخم: واعتمدنا عليه من كتاب دولة الإسلام في الأندلس القسم الأول.

المحاولة الحديثة التي قام بها بقي بن مخلد، فقد حاول أن يعلم الناس أصول مذاهب فقهية أخرى غير المالكية كالمذهب الشافعي، فاشتكاه الفقهاء إلى الأمير محمد، فقد تبين أن الأمير أمر «بقيا» على التدريس، وبذلك أتاح الفرص للمذهب الشافعي لينتشر في الأندلس، وظل مذكوراً حتى سقوط الخلافة الأموية.

عبد الرحمن الناصر: (٣٠٠ـ ٣٥٠هـ) (٩١٢ـ ٩٦١م):

استطاع عبد الرحمن الناصر أن يخمد الفتن الداخلية، وينقذ الحضارة الإسلامية الأندلسية، مما كان يهددها من الأخطار الخارجية والخلافات الداخلية. فأخمد تمرد حفصون، وهاجم الناصر ممالك النصارى في الشمال، ووضع حداً لمطامع الفاطميين الذين سادوا المغرب وصقلية.

يقول بالنثيا: وكان أساس القوة التي أقام عبد الرحمن عليها سلطانه تلافيه ناحية النقص التي كانت تضعف كيان جيوش الدولة الأموية الأندلسية: وهي تكونها من قبائل منفصل بعضها عن بعض، تحضر المواقع بأعلامها وألويتها، فأنشأ طائفة جديدة ممتازة مخلصة لشخصه وحده، وأضاف إلى عداد الجيش جماعات من «الموالي» الجدد، كونها من عناصر ذات أصول نصرانية، وهم المسمون «بالصقالبة» الذين كان معظمهم يجلب من بلاد أوروبا الوسطى ومن بلاد النصارى في شمال أسبانيا. وقد وصف أهمية هذه الطائفة «بريتو بيبس» في كتابه «ملوك الطوائف» بقوله:

«ولما كانوا يربون منذ نعومة أظفارهم في قصر الخلافة، وتبذل العناية في تأهيلهم بعلم طيب، فقد انفتح أمامهم الطريق، وأصبحوا يكونون صفوة الموظفين الإداريين، وتولوا القيادات العسكرية. وكان عددهم وثروتهم في ازدياد، وأصبحوا يكونون طائفة متميزة في كيان المجتمع الإسلامي الأندلسي».

وطبيعي أن يصاحب هذا التحليق السامق بعناصر الحضارة المادية تطوراً في نواحي العلم والأدب والفكر، فظهر في مجال الشعر ابن عبد ربه صاحب الموسوعة الأدبية: العقد الفريد، وابن هانئ، ومن المؤرخين: ابن القوطية. وفي عصره ظهرت البوادر الأولى للفلسفة على يد ابن مسرة ٢٧٠ـ ٣١٩هـ/ ٨٥٣ـ ٩٣١م الذي أذاع بين مسلمي أسبانيا مبادئ أنباذ قليس، على الرغم من معارضة الفقهاء التي لم يكن منها مفر، ولكن هذه

البذرة الأفلوطينية قدر لها أن تثمر مع الزمن، وتظهر آثارها في تفكير ابن جيبرول، وابن عربي.

كذلك أقبل نفر من الأندلسيين على دراسة الرياضيات والفلك، ولكن هذه الدراسات كانت تجري في دوائر ضيقة وفي معزل وستر عن الناس، لأن الفقهاء وجمهرة المسلمين كانوا يحرمون تعاطيها. أقبل أولئك النفر على هذين الفنين دون نفور، وكان أول من عني بهما أحمد بن نصر ومسلمة بن القاسم، فكانا بذلك واضعي البذرة التي ستزهر أزهاراً وارفة في عهد الحكم المستنصر. كذلك خطت دراسة الطب خطوة حاسمة في الأندلس، بعدما ترجم كتاب «ديوسقوريديس»، الذي كان الأمبراطور البيزنطي قد أهداه إلى الخليفة. هذا وقد كانت دراسة الطب محل عناية في الأندلس قبل ذلك بزمان، إذ إنّ يونس الحراني كان قد وفد على الأندلس من المشرق حاملاً ذلك العلم الجليل في عهد الأمير محمد.

وطبيعي ألا تكون عناية الأندلسيين بالعلوم الدينية قد قلت عن عنايتهم بغيرها من فروع المعرفة. كانت دراسة الحديث موضع العناية البالغة، فظهر محدثون فقهاء متحققون بالحديث من أمثال محمد بن واضح وابن القوطية، أقبلوا على المسانيد الصحيحة كصحيحي البخاري ومسلم، وأكثروا من التأليف في شرحها. وبرع في القرآن والتفسير مكي بن أبي طالب، أما الفقه المالكي فقد برع فيه عدد لا يحصى.

وظهر في الفقه الشافعي نفر كبير من تلاميذ بقي بن مخلد. وكان الخليفة يرعى بعناية منذر بن سعيد البلوطي الظاهري المذهب الذي مهد طريق الظاهرية لابن حزم، وكان تسامح عبد الرحمن من السعة بحيث كان يحضر مجالسه الخاصة الطبيب اليهودي الذائع الصيت حسداي بن شبروط. وكان من نتائج هذه الرعاية التي أضفاها الناصر على «حسداي» أن بدأت الدراسات التلمودية في أسبانيا، ولم تلبث هذه البلاد أن أصبحت مركزاً للدراسات العبرية، وكان من نتائج عناية حسداي بهذه الدراسات العبرية أن تحسن حال إخوانه في الدين، مما أتاح لليهود - فيما بعد - أن يقوموا بنصيب كبير في الثقافة الأندلسية، وكانت مكتبة القصر التي عني بها الناصر دليلاً واضحاً على الدرجة العالية التي بلغتها الثقافة الأندلسية في عصره، وقد تكونت منها ومن مكتبتي الأمير محمد والحكم مجموعة الكتب العظيمة التي كانت موضع فخر الحكم المستنصر.

يقول بالنثيا: كان الحكم الثاني أكثر الخلفاء الأندلسيين تسامحاً وحرية فكر. قال دوزي: لم يحكم أسبانيا يوماً من الأيام حاكم على هذه الدرجة من العلم، نعم إن كل من جاءوا قبله من أمراء الأندلس وخلفائها كانوا رجالاً ذوي دوافع بجمع الكتب، ولكن أحداً منهم لم يطلب الكتب القيمة والنادرة بهذه الهمة. فكان له في القاهرة وبغداد ودمشق والإسكندرية عمال مكلفون باستنساخ كل الكتب القيمة قديمة كانت أو حديثة، وكان قصره حافلاً بالكتب وأهلها، حتى بدا وكأنه مصنع لا يرى فيه إلا نساخون ومجلدون ومزخرفون يحلون الكتب بالمنمنمات والرسوم الجميلة. وكان فهرست مكتبته يقع في أربع وأربعين كراسة في كل منها عشرون ورقة ـ على قول، وخمسون على آخر ـ ليس بها إلا الدواوين لا غير، وأقام للعلم والعلماء سوقاً نافعة جلبت إليها بضائعه من كل قطر».

قال بالنثيا: وقد قدر بعض المؤرخين عدد مجلداتها بما يربو على أربعمائة ألف كتاب، قرأها الحكم كلها، أو معظمها، وكان يكتب في أول كل مجلدة أو في آخرها «نسب المؤلف ومولده ووفاته، ويأتي بعد ذلك بغرائب لا تكاد توجد إلا عنده لعنايته بهذا الشأن».

وكان الحكم أعلم الناس بتاريخ الأدب، وكانت إشاراته وتعليقاته حجة يرجع إليها علماء الأندلس، بل كانت أخبار الكتب المؤلفة في فارس والشام كثيراً ما تتصل بعلمه قبل أن يخرجها أصحابها.

وقد انتهى إلى علمه مرة: أن عالماً من علماء العراق ـ هو أبو الفرج الأصفهاني مضى يجمع أخباراً وأشعاراً لشعراء العرب ومغنيهم، فأرسل إليه بألف دينار من الذهب فبعث إليه بنسخة منه قبل أن يخرجه في العراق، (وكذلك فعل مع القاضي أبي بكر الأبهري المالكي في شرحه مختصر ابن عبد الحكم وأمثال ذلك)، وقد بعث الأصفهاني مع نسخة كتابه بقصيدة يمدح بها الخليفة، وأردفها بمؤلف له في نسب بني أمية، فكافأه الحكم بمنحة أخرى.

يقول الشيخ سيد صقر في مقدمة تحقيق كتاب مقاتل الطالبيين، لأبي الفرج الأصفهاني ٢٨٤ـ ٣٥٦:هـ «كان أبو الفرج أموياً شيعياً وشيعياً أموياً، يعطف على الدولة الأموية بالأندلس ويكرم وفادة رسلها إليه، ويختصها بثمار قريحته، ونتائج فطنته، ويؤلف

الكتب ثم يرسل بها إليهم فتظهر عندهم قبل ظهورها في المشرق، بل لا يكاد المشرق يعرف أكثرها إلا اسمه، وقد عد الخطيب البغدادي في كتابه تاريخ بغداد من هذه الكتب أحد عشر كتاباً.

وعلى الجملة فقد كان كرم الحكم على علماء الأندلس لا يعرف حدوداً، وكان لهم كذلك أثر ملحوظ في بلاطه، إذ كان يقدمهم على كل من عداهم ويشملهم برعايته، وقد شمل بفضله هذا الفلاسفة أيضاً، وأطلق الحكم للرياضيين والفلكيين الحرية في إذاعة علومهم في الناس، ومن هنا ظهرت إلى الوجود مدرسة مسلمة المجريطي في مدريد، ومسلمة هذا هو الذي أدخل رسائل إخوان الصفاء في الأندلس، ولقيت دراسة الطب عناية عظيمة بفضل أبي القاسم الزهراوي. وكذلك نهضت دراسة النبات على يد سليمان بن جلجل. وكان الخليفة يحب مجالسة ابن صلان القرطبي (أحمد بن عبد الوهاب بن يونس) المعروف بآرائه الاعتزالية، بسبب ما كانت تذهب إليه من تحكيم العقل في مسائل الشرع والعقيدة. كذلك كان الحكم يظلل بحمايته نفراً من الشافعيين تحولوا إلى مذهب الاعتزال، وكان يحتفظ في مكتبته بنسخة من «كتاب الأم» للشافعي، وعليه وفد الأديب العالم المشرقي النابه أبو علي القالي، وكان رجلاً ذا أثر ملحوظ فيمن عاصروه أو جاء بعده من أهل الأندلس.

الفصل الثاني

ما بعد بني امية

عصر هشام بن الحكم

المؤيد بالله والمنصور بن أبي عامر وقيام دول الطوائف

(٣٣٦ ـ ٣٩٦ هـ) (٩٧٦ ـ ١٠٠٥م)

قيام دول الطوائف:

طغى المنصور على هشام بن الحكم، واستأثر بالحكم، وبذلك أنهى الخلافة في البيت الأموي، وبالرغم من أن الحركة الثقافية استأثرت ببعض الرضا، غير أنه لم يبد تسامحاً إزاء الفلسفة والفلاسفة أو بعبارة أخرى إزاء الأفكار الحرة.

وقد كانت هذه النزعة الضيقة الأفق، تمثل نفس التيار الذي يندفع فيه كل حاكم مطلق. منذ أن طورد عباس بن فرناس، وطرد ابن مسرة، وطردت تعاليمه، واتهم بالزندقة والكفر كل من أصاب شيئاً من علوم الأوائل. . . وأصدر الناصر منشوره بتكفير ابن مسرة وتلاميذه، وقد استمر هذا التيار الرجعي فيما بعد عهد الطوائف حيث أحرقت كتب ابن حزم فيما تلا ذلك من عهود.

وكان من نتائج استبداده كذلك أن تعثرت الحضارة الأندلسية في سيرها على أيامه. ولقد كان المنصور أول أمره شغوفاً بالفلسفة، فأنكر منه الفقهاء ذلك، واستطاعوا أن يثيروا عليه غضب العامة، فرأى ـ وهو السياسي الكيّس البعيد المطامح ـ أن يضحي بشغفه في سبيل غاياته، وأمر بإحراق كل ما كان في مكتبة القصر من كتب الفلسفة والفلك وغيرهما من العلوم التي لا يرضى عنها الفقهاء، حتى يستعيد حب الناس له. وهكذا أعاد إلى

الفقهاء ما كان لهم من قوة وسلطان، فكان خطوة إلى الوراء (ومن نتائجه أن اضطر المهندس النابه الذكر عبد الرحمن بن إسماعيل بن زيد - الملقب «إقليدس الأندلس» أو الإقليدس - إلى أن يهجر وطنه)، ولكن الفقهاء على الرغم من ذلك لم يستطيعوا اعتراض طريق الحركة العلمية التي عظم نشاطها على عصر الطوائف.

يقول بالنثيا:

«كانت ثورة قرطبة على أولاد المنصور والفتنة الكبرى التي أعقبتها قاضيتين على الخلافة، وقد تطاحنت على دفة الأمور خلال هذه الفتنة المبيدة طوائف شتى كان كل منها يحسب أنه قادر على قطع دابر الفتنة وإعادة الدولة وتسيير الأمور، فقامت عقب سقوط الخلافة حكومة في قرطبة أشبه بحكومات البلديات (عام ٤٣١ - ١٠٣١)، وانتهى تطاحن الطوائف إلى تحزبها خلال أدوار الفتنة الأهلية في طوائف ثلاث متعادية فيما بينها: البربر، وقد استولوا على الجزء الجنوبي من الأندلس، والصقالبة وقد انحازوا إلى شرقه واستبدوا به، والأندلسيين وقد أقاموا دولهم فيما بقي للمسلمين من الجزيرة.

وقد انتهت إلينا من تعليقات المعاصرين على تلك الحوادث المتوالية المدهشة تعليق شاهد عيان يقول فيه:

«ومن أعجب ما رأيت من عبر الدنيا، أنه تم من نصف نهار يوم الثلاثاء لأربع عشرة ليلة بقيت من جمادى الآخرة المؤرخ إلى نصف نهار يوم الأربعاء تتمة الشهر، وفي مثل ساعته فتح مدينة قرطبة، وهدم مدينة الزاهرة، وخلع خليفة قديم الولاية وهو هشام بن الحكم، ونصب خليفة جديد لم يتقدم له عهد، ولا وقع عليه اختيار، وهو محمد بن هشام بن عبد الجبار، وزوال دولة آل عامر، وكرور دولة بني أمية، وإقامة جنود من العامة المحشودة عورض بها أجناد السلطان أهل الدربة والتجربة، ونكوب وزراء جلة، ونصب أضدادهم، تقتحمهم العين هجنة وقماءة. وجرى هذا كله على يدي بضعة عشر رجلاً من أراذل العامة، حجامين وخرازين، وكنافين، وزبالين، تجاسروا عليه، وقد تكفل المقدور بوقوعه، فتم منه ما لم يكن في حسبان مخلوق تمامه».

وانتهى بذلك عهد السلطة الثنائية، سلطة الخلافة الأموية الاسمية، وسلطة بني عامر الفعلية، التي اضطرمت الأندلس فيها بالفتن المدمرة، وغدت الخلافة الاسمية، والسلطة الفعلية، غنماً متداولاً بين بني أمية، والفتيان العامريين، والبربر، وبني حمود، وانتحل بنو

حمود ألقاب الخلافة، وقامت في وقت واحد بالأندلس أكثر من خلافة، في قرطبة، ومالقة، وأشبيلية، وغدت قرطبة والأندلس كلها مسرحاً لمعارك وحروب أهلية متوالية، ودمرت خلال ذلك مدينة الزهراء الخلافية، وعدة من أحياء قرطبة، وسادت الفوضى كل جنبات الأندلس، واستمرت هذه المحنة زهاء أربعين عاماً، ثم تمخضت في النهاية عن مأساة جديدة، وهي تمزق الأندلس إلى ولايات ومدن عديدة مستقلة، يحكم كل منها زعيم أو أمير مستقل، وبدأ بذلك عهد الطوائف.

وتنازعت السلطة في الأندلس بعد اختفاء دولة بني أمية من الميدان القوتان الأخريان، وهما البربر والعصبية العربية، وجهاً لوجه.

واستطاع البربر بزعامة بني حمود، أن يسيطروا زهاء ثلث قرن، على المثلث الجنوبي في شبه الجزيرة الأسبانية، وأن يقيموا لهم ملكاً وخلافة، آناً بقرطبة وأشبيلية. ثم بمالقة والجزيرة. وكانت إمارة باديس بن حبوس الصنهاجي بغرناطة، تحمي الجناح الشمالي الغربي لتلك الخلافة البربرية، فلما انتهت دولة بني حمود سنة ٤٤٩هـ (١٠٥٧م) كان البربر أثناء ذلك، وبعد أن خسروا معركة قرطبة، قد بسطوا سلطانهم على معظم القواعد الواقعة جنوبي بهو الوادي الكبير، وامتداده لنهر شنيل، مثل قرمونة واستجة ومورور، وأركش، ورندة، ومالقة، وأن ينتزعوا الرياسة في نفس الوقت، في بعض المناطق الشرقية والغربية الشمالية، على نحو ما تفصل بعد.

وأسفر النضال بين هذه القوى الخصيمة، بعد فوز البربر برياسة المناطق التي سبق ذكرها، عن فوز الأسر العربية، بمعظم القواعد الأندلسية الكبرى، مثل قرطبة وأشبيلية وسرقسطة وبلنسية ومرسية ألمرية. واستطاع الفتيان العامريون أن يبسطوا سلطانهم على معظم المناطق الشرقية وعلى المرية لفترة قصيرة.

يقول عنان:

وأضحت الأندلس في أواخر النصف الأول من القرن الخامس الهجري، تقدم إلينا ذلك المنظر المدهش الذي أشرنا إليه فيما تقدم، منظر الصرح الشامخ، الذي انهارت أسسه، وتصدع بنيانه. وقد اقتصت أطرافها، وتناثرت أشلاؤها، وتعددت الرياسات في أنحائها، لا تربطها رابطة، ولا تجمع كلمتها مصلحة مشتركة، لكن تفرق بينها بالعكس منافسات وأطماع شخصية وضيعة، وتضطرم بينها حروب أهلية صغيرة، والأندلس خلال

ذلك كله تفقد مواردها وقواها القديمة تباعاً، ويحدق بها خطر الفناء من كل صوب.

هذه الدول الصغيرة، المتخاصمة المتنابذة، التي قامت على أنقاض الدولة الأندلسية الكبرى، تعرف بدول الطوائف، ويعرف رؤساؤها بملوك الطوائف، وهم ما بين وزير سابق، وقائد من ذوي النفوذ والصحب، وحاكم لإحدى المدن، شيخ للقضاء، وزعيم من ذوي المال والحسب، وقد ظهروا جميعاً إبان السنة، وبسط كل سلطانه، على ما أتيح له من المدن والأراضي، وأخذ يعمل على تدعيم ذلك السلطان وتوسيعه، وتأسيس الملك لبنيه.

وليس أبلغ تعبيراً في وصف حال الأندلس عقب الفتنة وقيام دول الطوائف من تلك النبذة التي يقدمها إلينا ابن الخطيب، يقول:

«وذهب أهل الأندلس من الانشقاق والانشعاب والافتراق، إلى حيث لم يذهب كثير من أهل الأقطار، مع امتيازها بالمحل القريب والخطة المجاورة لعباد الصليب، ليس لأحدهم في الخلافة إرث، ولا في الإمارة سبب، ولا في الفروسية نسب، ولا في شروط الإمامة مكتسب، اقتطعوا الأقطار، واقتسموا المدائن الكبار، وجبوا العملات والأمصار، وجندوا الجنود، وقدموا القضاة، وانتحلوا الألقاب، وكتب عنهم الكتّاب الأعلام، وأنشدهم الشعراء، ودونت بأسمائهم الدواوين، وشهدت بوجوب حقهم الشهود، ووقف بأبوابهم العلماء، وتوسل إليهم الفضلاء، وهم ما بين مجبوب، وبربري مجلوب، ومجند غير مجبوب، وغفل ليس في السراة بمحسوب، ما منهم من يرضى أن يسمى ثائراً، ولا لحزب الحق مغايراً، وقصارى أحدهم يقول: «أقيم على ما بيدي، حتى يتعين من يستحق الخروج به إليه»، ولو جاءه عمر بن عبد العزيز لم يقبل عليه، ولا لقي خيراً لديه، ولكنهم استوفوا في ذلك آجالاً وأعماراً، وخلفوا آثاراً، وإن كانوا لم يبالوا اغتراراً، من معتمد ومعتضد ومرتضى وموفق، ومستكشف ومستظهر، ومستهين ومنصور، وناصر ومتوكل، كما قال الشاعر:

مما يزهدني في أرض أندلس	أسماء معتضد فيها ومعتمد
ألقاب مملكة في غير موضعها	كالهر يحكي انتفاخاً صورة الأسد»[1]

---

(١) أعمال الأعلام لابن الخطيب ص ١٤٤، وقائل هذين البيتين هو أبو الحسن بن رشيق القيرواني، وتروى الشطرة الثانية من البيت الأول بصورة أخرى هي: أسماء مقتدر فيها ومعتضد» (المعجب للمراكشي ص ٤).

وما أشار به ابن حيان، معاصر الفتنة التي أسفرت عن قيام دولهم ومؤرخها، إلى تلك الفتنة، وإلى هاته الدول يشير بأسلوبه القوي اللاذع، إذ يقول في مقدمة تاريخه الكبير:

«فركبت سنن من تقدمني، فيما جمعت من أخبار ملوك هذه الفتنة البربرية، ونظمته وكشفت عنه، وأوعيت فيه ذكر دولهم المضطربة، وسياستهم المنفرة، وأسباب كبار الأمراء المتنزين في البلاد عليهم، وسبب انتقاض دولهم، حال فحال بأيديهم، ومشهور سيرتهم وأخبارهم، وما جرى في مددهم وأعصارهم، من الحروب والطوائل، والوقائع والملاحم، إلى ذكر مقاتل الأعلام والفرسان، ووفاة العلماء والأشراف، حسب ما انتهت إليه معرفتي ونالته طاقتي»[١].

ونستطيع القول بأن تمزق الأندلس على هذا النحو، كان ضربة لم تنهض الأندلس من آثارها قط، بل كان بداية عهد الانحلال الطويل الذي لبثت تتقلب فيه بعد ذلك زهاء أربعة قرون أخرى. وبالرغم من أن عهد الطوائف الحقيقي، لم يطل أكثر من سبعين عاماً، وبالرغم من أن الأندلس، قد التأم شملها بعد ذلك في ظل المرابطين ثم الموحدين من بعدهم، وبالرغم من أنها استطاعت أن تسترد تفوقها العسكري القديم في شبه الجزيرة الأسبانية في فترات قصيرة؛ بالرغم من ذلك كله، فإن الأندلس لم تستطع أن تسترد وحدتها الإقليمية القديمة، ولا تماسكها القديم قط. بل لبثت بالعكس، خلال صراعها الطويل مع أسبانيا النصرانية، تفقد قواها ومواردها تباعاً، وتنكمش رقعتها الإقليمية تدريجياً. حتى إذا كان منتصف القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي)، رأينا رقعة الوطن الأندلسي، ترتد إلى ما وراء نهر الوادي الكبير، وتنحصر في مملكة غرناطة الصغيرة، ورأينا قواعد الأندلس القديمة الكبرى مثل قرطبة وأشبيلية وسرقسطة وبلنسية ومرسية وغيرها، تعد مدناً أسبانية نصرانية، ويغدو ميزان القوى في شبه الجزيرة الأسبانية بيد مملكة قشتالة الكبرى.

والواقع [٢]أن تاريخ الطوائف، يبدأ عند سقوط الدولة العامرية، في نهاية المائة

(١) نقله ابن بسام في الذخيرة (القسم الأول ـ المجلد الثاني ص ٨٨).

(٢) يراجع: دولة الإسلام في الأندلس العصر الأول ـ القسم الأول.

الرابعة، ذلك أن قيام الخلافة الأموية، خلال الفترة القصيرة التي عاشتها في أعقاب الفتنة، لم يكن سوى حادثاً محلياً، ولم يتعد أثره الفعلي قرطبة وأرباضها. وقد رأينا كيف استطاعت الدولة الحمودية، أن تقيم سلطانها في نفس الوقت في قرطبة وأشبيلية، ثم في مالقة والجزيرة، وكيف قامت كذلك دولة بني مناد البربرية في غرناطة، وسيطرت عناصر أخرى من البربر، في معظم القواعد الأندلسية الواقعة جنوبي الوادي الكبير، وإلى جانب هذه الدول البربرية، التي قامت منذ أوائل المائة الخامسة، كانت ثمة دول أو دويلات عديدة أخرى، تتكون تباعاً في معظم قواعد الأندلس الأخرى الشرقية والغربية والوسطى، في الوقت الذي كانت تقوم فيه خلافة قرطبة، بيد أنها لم تنزع ولاءها الرسمي للحكومة المركزية، ولم تتخذ طابعاً واضحاً من الاستقلال المحلي، إلابعد سقوط الخلافة النهائي.

ونحن إذا ألقينا نظرة على الخريطة، ألفينا رقعة الوطن الأندلسي الكبرى، وقد انقسمت عقب الفتنة من الناحية الإقليمية إلى ست مناطق رئيسية:

الأولى: منطقة العاصمة القديمة قرطبة وما إليها من المدن والأراضي الوسطى.

والثانية: منطقة طليطلة أو الثغر الأوسط.

والثالثة: أشبيلية وغربي الأندلس وما إليها من الأراضي حتى المحيط الأطلنطي.

والرابعة: غرناطة وريّة والفرنتيرة.

والخامسة: منطقة شرقي الأندلس أو منطقة بلنسية وما إليها شمالاً وجنوباً.

والسادسة: منطقة سرقسطة والثغر الأعلى. وهذا كله إلى جانب عدد كبير من المدن والقواعد الأندلسية التي استقلت بنفسها، واعتبرت إمارات قائمة بذاتها داخل منطقة أو أخرى، ثم اختفت تباعاً بالانضمام أو الخضوع إلى إحدى الإمارات الأخرى.

وهكذا نجد أن كل منطقة من المناطق المشار إليها، تضم من الناحية الإقليمية إمارة أو أكثر من إمارات الطوائف، وتختلف من حيث الرقعة، والأهمية السياسية والعسكرية والاجتماعية.

بيد أن انفراط عقد الأندلس وتفرق أمره في دول الطوائف، كان في ذاته سبب ضياع أمره، لأن هذه الدويلات الصغيرة كانت على حال من الضعف لم تستطع معها أن

تثبت لهجمات النصارى الذين انتهجوا خطة تختلف عما كان عليه المسلمون إذ ذاك، واتجهوا إلى توحيد قواهم أمام المسلمين الذين لم تتوقف الخصومات بينهم أبداً، بل لقد أصبح الفونسو السادس بعد استيلائه على طليطلة (٤٧٨/ ١٠٨٥) في مركز يمكنه من أن يعين ملوك الطوائف على بعض، ويتدخل في شؤون مملكة بلنسية، وعظمت قوته، واشتد خطره على المسلمين حتى خافه المعتمد، ودخل في ولائه وزوجه إحدى بناته. وكان الفقهاء يعتقدون أن سبب اضمحلال البلد إنما هو انصراف أمراء الطوائف عن الدين وحدوده، فأملوا ـ لهذا ـ أن تصلح الحال إذا استعانوا بالمرابطين. وعارض الأمراء الاستعانة بهم ما استطاعوا المعارضة، إذ إنهم توجسوا شراً من مزاحمتهم لهم على السلطان في الأندلس، ولكن الغالب أن جمهور الناس ألحوا في استقدام المرابطين، وتوجه بالفعل وفد مؤلف من قضاة بطليوس وغرناطة وقرطبة ووزير أشبيلية أبي بكر بن زيدون إلى أفريقية، وقابلوا يوسف بن تاشفين واستصرخوه لنجدة الأندلس، فأجابهم إلى ما طلبوا.

ولقد كان ملوك الطوائف في ذلك أسوأ قدوة. كانوا ملوكاً ضعافاً في وطنيتهم، ضعافاً في دينهم، غلبت عليهم الأثرة والأهواء الشخصية إلى أبعد الحدود، ونسوا في غمارها وطنهم، ودينهم، بل نسوا حتى اعتبارات الكرامة الشخصية، واستساغوا لأنفسهم أن يترامو على أعتاب الملوك النصارى، وأن يستعدوهم بعضهم على بعض، لا في سبيل قضية محترمة، ولكن لاقتطاع بلدة أو حصن من مملكة شقيقة، أو التنكيل بأحد الأمراء المجاورين، وقد انتهى أمراء طوائف في ذلك إلى درك يستحق أن يوصف بأقسى النعوت، ويكفي أن نستعرض في ذلك موقف ملوك الطوائف إزاء نكبة طليطلة، وتخاذلهم جميعاً على نجادها وقت أن حاصرها ملك قشتالة وصمم على أخذها، وهم جميعاً ـ إلا واحداً منهم هو أمير بطليوس الشهم ـ ينظرون إلى استشهاد المدينة المسلمة، جامدين لايطمعون إلا في رضاء ملك قشتالة، وفي سلامة أنفسهم. وقد كان ملك قشتالة يعاملهم معاملة الأتباع، ويبتز منهم الأموال الطائلة، باسم الجزية، ويعامل رسلهم وسفراءهم معاملة الخدم، ويكفي أن نتلو في ذلك ما سطره ابن بسام في الذخيرة، من وصف مثول سفراء ملوك الطوائف لدى ملك قشتالة، وقت نزوله أمام طليطلة، وهي على وشك التسليم إليه، وما كان يتسم به موقفهم من المذلة والخنوع، وفقد كل كرامة قومية.

وقد صدرت للفيلسوف ابن حزم، وهو من أعظم مفكري عصر الطوائف، عن فتنة الطوائف، ودولها، وأمرائها المستهترين، ومجتمعها المنحل، وحكوماتها الباغية، طائفة من

الأقوال والأحكام الصادقة، وردت في رسالته المعنونة «التلخيص لوجوه التخليص»[1] وهي عبارة عن ردود على بعض أسئلة في شؤون دينية وفقهية، وجهت إليه من بعض أصدقائه، ومنها سؤال يتعلق بأمر الفتنة، وآخر عن وجه السلامة في المطعم والملبس والمكسب، وتتضمن هذه الأقوال من النظرات الثاقبة، والأحكام القاطعة، ما يدمغ مجتمع الطوائف بشدة وقسوة، وهي مع سلامة منطقها، وعدالتها، مما يبعث إلى النفس أشد ضروب الأسى والألم، فهو يصف لنا فتنة الطوائف وتصرفات ملوكها على النحو الآتي:

وأما ما سألتم من أمر هذه الفتنة، وملابسة الناس بها، مع ما ظهر من تربص بعضهم ببعض، فهذا أمر امتحنا به، نسأل الله السلامة، وهي فتنة سوء، أهلكت الأديان إلا من وقى الله تعالى من وجوه كثيرة يطول لها الخطاب. وعمدة ذلك أن كل مدبر مدينة أو حصن في شيء من أندلسنا هذه، أولها عن آخرها، محارب لله تعالى ورسوله، وساع في الأرض بفساد. والذي ترونه عياناً من شنهم الغارات على أموال المسلمين من الرعية التي تكون في ملك من جارهم، وإباحتهم لجندهم قطع الطريق على الجهة التي يقضون على أهلها، فإنهم ضاربون للمكوس والجزية على رقاب المسلمين، مسلطون لليهود على قوارع طرق المسلمين في أخذ الجزية والضريبة من أهل الإسلام، معتذرون بضرورة لا تبيح ما حرم الله، غرضهم فيها استدامة نفاذ أمرهم ونهيهم، فلا تغالطوا أنفسكم، ولا يغرنكم الفساق والمنتسبون إلى الفقه، اللابسون جلود الضأن على قلوب السباع، المزينون لأهل الشر شرهم، الناصرون لهم على فسقهم.

وقد كان الفقهاء في الواقع، في هذا العصر الذي ساد فيه الانحلال والفوضى الأخلاقية والاجتماعية، أكبر عضد لأمراء الطوائف في تبرير طغيانهم وظلمهم، وتزكية تصرفاتهم، وابتزازهم لأموال الرعية، وقد كانوا يأكلون على كل مائدة، ويتقلبون في خدمات كل قصر، ليحرزوا النفوذ والمال، ويضعون خدماتهم الدينية والفقهية لتأييد الظلم والجور، وخديعة الناس باسم الشرع، وقد انفسح لهم بالأخص في ظل دول الطوائف مجال العمل والاستغلال والدس واحتضنهم الأمراء الطغاة، وأغدقوا عليهم العطاء».

---

(١) نشرت الرسالة ضمن مجموعة رسائل أخرى لابن حزم بعنوان «الرد على ابن النغريلة اليهودي» ورسائل أخرى (القاهرة سنة ١٩٦٠) ص ١٣٩ - ١٨٥ .

ولم يفت مؤرخ العصر أبو مروان بن حيان، أن ينوه بهذا التآلف والتضامن بين الأمراء والفقهاء، في تأييد الظلم والفساد، والخروج على أحكام الدين، وإليك ما يقوله لنا في ذلك:

«ولم تزل آفة الناس منذ خلقوا في صنفين كالملح: فيه الأمراء والفقهاء، قل ما تتنافر أشكالهم، بصلاحهم يصلحون، وبفسادهم يفسدون، فقد خص الله تعالى هذا القرن الذي نحن فيه من اعوجاج صنفيهم لدينا بما لا كفاية له، ولا مخلص منه، فالأمراء القاسطون قد نكبوا بهم عن نهج الطريق ذياداً عن الجماعة، وجرياً إلى الفرقة، والفقهاء إذ منهم صموت عنهم، صدف عما أكده الله عليهم من التبيين لهم، قد أصبحوا بين آكل من حلوائهم، وخابط في أهوائهم، وبين مستشعر مخافتهم، أخذاً بالتقية في صدقهم»[1].

وقد شرح لنا الفيلسوف ابن حزم طرفاً من هذه الفوضى الاجتماعية والأخلاقية، ووصف لنا إلى أي حد كان يذهب أمراء الطوائف، في إرهاق شعوبهم بالمغارم الفادحة، وإليك ما يقوله في ذلك:

«وأما الباب الثاني، فهو باب قبول المتشابه، وهو في غير زماننا، هذا باب جديد لا يؤثم صاحبه، إن لم يؤجر، وليس على الناس أن يبحثوا عن أصول ما يحتاجون إليه في أقواتهم ومكاسبهم، إذ كان الأغلب هو الحلال، وكان الحرام مغموراً، وأما في زماننا هذا وبلادنا هذه فإنما هو باب أغلق عينيك، واضرب بيديك، ولك ما تخرجه إما ثمرة وإما جمرة. وإنما فرقت بين زماننا هذا والزمان الذي قبله، لأن الغارات في أيام الهدنة لم تكن غالبة ظاهرة كما هي اليوم، والمغارم التي كان يقبضها السلاطين، فإنما كانت على الأرضين خاصة، فكانت تقرب مما فرض عُمر على الأرض. وأما اليوم فإنما هي جزية على رؤوس المسلمين، يسمونها بالقطيعة، ويؤدونها مشاهرة وضريبة على أموالهم من الغنم والبقر والدواب والنحل، يرسم على كل رأس، وعلى كل خلية شيء ما، وقبالات ما تؤدى على كل ما يباع في الأسواق، وعلى إباحة بيع الخمور بين المسلمين في بعض البلاد، هذا كله ما يقبضه المتغلبون اليوم، وهذا هو هتك الأستار، ونقض شرائع الإسلام، وحل عراه عروة عروة، وإحداث دين جديد والتخلي عن الله عز وجل».

---

(١) الذخيرة القسم الثالث ـ المخطوط لوحة ٣٤ ب. ونقله البيان المغرب ج ٣ ص ٢٥٤ .

ويحمل ابن حزم بعنف، على استهتار أمراء الطوائف بأحكام الدين، وما اتسموا به من ضعف الإيمان والعقيدة، ويؤكد لنا أنهم لو وجدوا في اعتناق النصرانية وسيلة لتحقيق أهوائهم ومصالحهم، لما ترددوا في اعتناقها، ونحن نقتبس هنا عباراته اللاذعة المؤسية معاً:

«والله لو علموا أن في عبادة الصلبان تمشية أمورهم لبادروا إليها، فنحن نراهم يستمدون النصارى، فيمكنونهم من حرم المسلمين وأبنائهم ورجالهم، يحملونهم أسارى إلى بلادهم، وربما يحمونهم عن حريم الأرض، وحشرهم معهم آمنين، وربما أعطوهم المدن والقلاع طوعاً، فأخلوها من الإسلام، وعمروها بالنواقيس، لعن الله جميعهم، وسلط عليهم سيفاً من سيوفه»[1].

يقول عنان:

ونحن لا نستطيع أن نتهم ابن حزم، وهو فيلسوف عصره المتزن، البعيد النظر، النافذ الملاحظة، بالمبالغة والتحامل، وهو قد شهد بنفسه أحداث العصر، وفضائح ملوك الطوائف، وأصدر عليها تلك الأحكام القاسية، التي نراها ماثلة في غير موضع من تعليقاته على حوادث عصره[2]. وقد توفي ابن حزم في سنة ٤٥٦ (١٠٦٤م)، وممالك الطوائف في إبان قوتها وعنفوانها، وقبل أن تنحدر إلى ما انحدرت إليه فيما بعد من الانحلال المعنوي الشامل، وقبل أن يتهالك أمراؤها في الترامي على أعتاب ملك قشتالة، وينحدروا على يديه إلى أسفل درك من الذلة والمهانة. ولو شهد الفيلسوف هذه المرحلة الأخيرة من الانحلال في ممالك الطوائف، لكان بلا ريب في تعليقاته وأحكامه أشد قسوة وعنفاً. بالأخص في عصر الطوائف، الذي بلغ في ذلك مدى لم يبلغه أي عصر آخر. ويعلل الأستاذ نكل ذلك بأنه يرجع بالأخص إلى ما كان يتسم به هذا العصر من حريات ترتب عليها الإغضاء عن كثير من القيود الدينية، ولا سيما ما تعلق منها بتحريم الخمر، وحجب المرأة، وإلى ذيوع العلاقات الغرامية بين الجنسين. كما كان ملوك الطوائف، يتسمون بضعف الإيمان والعقيدة، والاستهتار بأحكام الدين، وكان الكثيرون منهم يجاهرون بالمعاصي، وارتكاب الأمور المحرمة، وهو ما يسجله عليهم الفيلسوف ابن حزم

(١) يراجع: أقوال ابن حزم في الرسالة التي سبقت الإشارة إليها ص ١٧٣ ـ ١٧٧ .

(٢) تراجع تعليقات ابن حزم على بعض فضائح عصره في «نقط العروس» ص ٨٣، ٨٤، ٨٩ .

فيما نعرضه من أقواله، وقد كانت قصورهم المترفة الأنيقة، تزدان بمجالس الشعر والأدب، كما تحفل في الوقت نفسه مجالس الأنس والطرب بالنساء والغلمان والخمر، وهي أمور تشغل حيزاً كبيراً في آداب العصر وشعره. وكانت مجتمعات الطوائف المرهفة المنحلة، تتأثر بهذه الروح الإباحية، وتجنح إلى اجتناء المتعة المادية والملاذ الحسية بمختلف ضروبها، وكان هذا الانحلال الشامل يجتاح يومئذ سائر طبقات المجتمع الأندلسي.

المرابطون

وإذا أدرك بعض زعماء المسلمين ذوي الشأن، الخطر الداهم الذي يتهددهم من جانب المسيحيين، استغاثوا بالمرابطين الذين كانوا يحكمون دولة البربر الشاسعة في شمال غرب أفريقيا. وقد تمكن المرابطون من هزيمة جيش مسيحي، وحكموا أسبانيا الإسلامية من حوالى عام ١٠٩٠ إلى عام ١١٤٥م.

كانت الدولة المرابطة أو الدولة اللمتونية في عهدها الأول، حينما انتهى يوسف بن تاشفين من إنشائها، وتوطيد قواعدها، وتخطيط عاصمتها مراكش، إمارة يتسمى منشئها بالأمير. وعقب انتصاره في الزلاقة، تسمى يوسف «بأمير المسلمين وناصر الدين»، وهو اللقب الذي أصبح من بعده لقباً لملوك لتونة، وهذا إلى اعتراف العاهل المرابطي بطاعة الخليفة العباسي. وهو إجراء لم يتعد الحدود الشكلية، من الدعوة للخليفة العباسي في الخطبة مع الأمير، وذكر اسمه في السكة.

ثم غدت الدولة المرابطية، مملكة وراثية، منذ اختار يوسف ولده علياً لولاية عهده في سنة ٤٩٦هـ (١١٠٢م)، وحذا حذوه في ذلك علّي، فاختار ولده تاشفين لولاية عهده في سنة ٥٣٣هـ (١١٣٨م). واختار تاشفين ولده إبراهيم لولاية عهده في سنة ٥٣٩هـ (١١٤٥م)، وهو في وهران يخوض مع الموحدين آخر المعارك الحاسمة، وقد شاء القدر أن يكون إبراهيم خاتمة الدولة المرابطية.

وقد نوهت معظم الروايات بحب يوسف للعدل وإيثاره، والعمل على توطيده، كما نوهت باحترامه لأحكام الشرع، والحرص على تطبيقها، وتعظيمه للعلماء والفقهاء، والرجوع إليهم والأخذ بآرائهم وفتاويهم. وهو ما يجمله ابن الصيرفي في قوله: «يواصل الفقهاء، ويعظم العلماء، ويصرف الأمور إليهم، ويأخذ فيها بآرائهم، ويقضي على نفسه، وغيره بفتياهم، ويحض على العدل، ويصدع بالحق، ويعضد الشرع»[1]. وقد رأينا كيف

---

(١) ابن الخطيب نقلاً عن ابن الصيرفي في الإحاطة (مخطوط الاسكوريال). وراجع الحلل الموشية ص ٥٩ .

كان يوسف يلجأ إلى رأي الفقهاء في أخطر الأمور، ومن ذلك استشارته إياهم، أولاً في مسألة العبور إلى الأندلس، واستجابة صريخ الطوائف، وثانياً في خلع ملوك الطوائف، وانتزاع ممالكهم، ولم يكتف يوسف في ذلك بفتاوى فقهاء المغرب والأندلس، بل لجأ في نفس الوقت إلى فقهاء المشرق، وحصل على آراء أعلام مثل أبي حامد الغزالي، وأبي بكر الطرطوشي[١].

ومما يروى في ذلك أن الإمام الغزالي كان يعجب بورع يوسف وجميع صفاته، وميله إلى أهل العلم، حتى أنه اعتزم الرحلة إلى المغرب وزيارة هذا الأمير الأمثل. ولكنه لما وصل إلى الإسكندرية وأخذ في التأهب للسير إلى المغرب، ورد إليه الخبر بوفاة أمير المسلمين، فارتد عن عزمه وعاد من حيث أتى[٢]. وكان من أبرز مظاهر تمسك يوسف بأحكام الشرع، وآراء الفقهاء، موقفه من الضرائب والمغارم التي يسوغ للأمير فرضها على رعيته، فهو قد ألغى الضرائب والمكوس، التي لم يجز الدين فرضها، واكتفى بفرض ما يجيزه الشرع من ذلك، مثل الزكاة وأخماس الغنائم، وجزية أهل الذمة. وقد كان لهذه السياسة الضريبية الرفيقة، بالأخص في الأندلس، أطيب الأثر، إذ كان ملوك الطوائف يرهقون رعيتهم بالفروض، وهو أول من تسمى بأمير المسلمين من ملوك المغرب[٣]. وهذه الرواية يؤيدها ابن الخطيب في الإحاطة، إذ يقول لنا بإيجاز في ترجمة يوسف: «تسمّى بأمير المسلمين لما احتل الأندلس، وأوقع بالروم، وكان قبل يدعى الأمير يوسف»[٤].

على أن ابن خلدون يقول لنا بالعكس: إن يوسف قد كتب في شأن تقليده إلى الخليفة المستظهر بالله، ولد المقتدي بالله وخلفه، وأنه بعث إليه في ذلك الغرض سفارة على رأسها عبد الله بن محمد بن العربي المعافري الأشبيلي وولده القاضي أبو بكر وهو الحافظ

---

(١) ابن خلدون جـ ٦ ص ١٨٧، ١٨٨ . ويلاحظ أن الطرطوشي كان في الأصل من فقهاء الأندلس، ولكنه نزح إلى المشرق راجع كتاب دول الطوائف ص ٢٨٤ .

(٢) وفيات الأعيان لابن خلكان جـ ٢ ص ٤٨٨، وكتاب المؤنس في أخبار أفريقية وتونس لابن دينار ص ١٠٦ .

(٣) روض القرطاس لابن أبي زرع ص ٨٨ ، وفيات الأعيان جـ ٢ ص ٤٨٨ .

(٤) الإحاطة في أخبار غرناطة، لسان الدين بن الخطيب مخطوط الاسكوريال (رقم ١٦٧٣ الغزيري) لوحة ٣٩٣ .

الشهير فيما بعد. فتلطفا في القول، وأحسنا في الإبلاغ، وطلبا إلى الخليفة أن يعقد ليوسف على المغرب والأندلس. فصدر له عهده بذلك. وعاد السفيران يحملان التقليد بولاية يوسف على ما تحت نظره من الأقطار والأقاليم، وأذيعت محتويات هذا التقليد بين الناس. وكذلك كتب الإمام الغزالي، والقاضي الطرطوشي إلى يوسف يحضانه على العدل والتمسك بالخير، ويفتيانه في شأن ملوك الطوائف[1].

---

(١) كتاب العبر - جـ ٦ ص ١٨٨، وقد ورد في هذا النص أن يوسف خاطب «المستنصر العباسي».

الموحـدون

إن التاريخ الإسلامي، قلّما يقدم إلينا حركة أكثر تواضعاً في بدايتها، وأبعد مدى في نتائجها، من تلك الحركة التي قام بها محمد بن تومرت السوسي، المتشح بثوب المهدي، والتي أسفرت عن قيام دولة من أعظم الدول الإسلامية، وأوسعها رقعة، وأعظمها قوة وسلطاناً، هي الدولة الموحدية الكبرى.

ولقد كانت حركة ابن تومرت هي الثانية من نوعها في الغرب الإسلامي، وكانت الأولى هي حركة الشيعة، التي أسفرت عن قيام الدولة الفاطمية في أفريقية (تونس)، والتي كان زعيمها الروحي وأول خلفائها عبد الله يتشح كذلك بثوب المهدي المنتظر. وبالرغم من أن الدولة الفاطمية قد انتقلت بعد ذلك إلى مصر، فإن نشاطها وفتوحاتها، وسلطانها الروحي والسياسي، قد استمر بالمغرب ردحاً من الزمن على يد ولاتها من القبائل البربرية، التي كانت هي المادة الآدمية التي استندت إليها في قيامها وتوطدها بالمغرب.

بيد أن حركة المهدي ابن تومرت هي حركة مغربية مستقلة، لم تنبعث كما هو الشأن في قيام الدولة الفاطمية، من الدعوة الشيعية المشرقية، وإن كانت مع ذلك تستند إلى نظرية المهدي المنتظر، وهي بذلك تمتاز بتخصصها القوي وصبغتها المحلية البربرية العميقة، كما تمتاز بأساسها الديني الواضح، الذي انبعثت منه، قبل أن تتطور بسرعة إلى حركة سياسية، يتزعمها الإمام المعصوم والمهدي المنتظر، وهي تتجه في خصومتها المذهبية إلى الصراع المحلي المحصن، وتستمد لمقوماتها العوامل الدينية المحلية، التي اختص بها المغرب منذ عصور.

ثم هي فوق ذلك تمثل معركة قومية داخلية، تضطرم بين فريقين من القبائل البربرية، تستظل كل منها بشعارها الديني الخاص. فقد رأينا كيف قام المرابطون في البداية للجهاد في سبيل الله، وإحياء السنة ومحاربة البدع والضلالات، والانحراف عن أحكام الإسلام، وقد كان يومئذ يسود كثيراً من القبائل البربرية، ثم رأينا كيف استقرت رياسة الدولة المرابطية في قبيلة لمتونة، وحليفاتها كدالة ومسُّوفة وغيرها من بطون صنهاجة، وكذلك فإن حركة ابن تومرت، قامت في البداية على شعار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبدأت رياسته السياسية في وطنه بالسوس الأقصى، وفي قبيلته هَرْغة، وغيرها من بطون

مصمودة، وإذن فقد كانت المعركة بين المرابطين والموحدين، تصطبغ في نفس الوقت بالصبغتين الدينية والقومية.

رحل محمد بن تومرت المصمودي إلى الأندلس والمشرق[1]، واغترف من معين الثقافة الإسلامية في المدرسة النظامية ببغداد[2]، ثم عاد إلى المغرب يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ويهاجم أمراء العصر، ويشدد النكير عليهم، ويتهمهم بأنهم مسؤولون عما حل بالمجتمع من مصائب، وما دهاه من إخلال[3]، وسرعان ما وجه همه إلى دولة المرابطين أعلن عليها حرباً لا رحمة فيها ولا هوادة، وظل يؤلب قبائل المصامدة، ويؤجج الحقد في قلوب البربر[4]، حتى أوغر صدورهم على الدولة التي دافعت عن العقيدة الإسلامية دفاعاً مجيداً، واستطاع بعد جهود متصلة أن ينال من الدولة، وأن يهددها تهديداً خطيراً، وهو في سبيل ذلك يكفر المرابطين ويتهمهم بالزندقة، ويرمي فقهاءهم وعلماءهم بالجمود والتأخر، ويحملهم مسؤولية ما أصاب المجتمع من فساد، وقبل أن نفصل ما رمى به المرابطين من كفر وضلال، وما حشده من تهم يجدر بنا أن نشير إلى ناحيتين هامتين قد تعينان على استبطان هذه الدعوة الظالمة، والتعرف إلى موجهاتها وأهدافها، ومعرفة الأسباب التي هيأت لمحمد بن تومرت من أن ينال من المرابطين على هذا النحو.

كان محمد بن تومرت ينتسب إلى قبيلة هرغة من قبيلة مصمودة[5] الجبلية الضاربة بالمغرب الأقصى، هذه القبيلة التي عرفت في طول تاريخها بشدة مراسها، وكرهها الشديد لبدو الصحراء الذين كانوا يغيرون على مواطنها، وينالون منها، وقد أخضع المرابطون هذه القبائل بعد فتح المغرب، وأذلوها، فاستكانت للغلبة، ولكنها ظلت تضمر الحقد والكراهية للملثمين، وتتلمس السبل المؤدية إلى الثأر لما نالها، والخلاص مما تردت فيه من مذلة وخضوع. فما كاد محمد بن تومرت المصمودي يرفع علم المقاومة، ويحمل لواء الجهاد حتى كانت قبائل المصامدة من خلفه، تتبنى حركته، وتشد أزره، وتسوق له الكتائب تدافع عنه،

---

(١) جلد زيهر ص ٩ .

(٢) جلد زيهر ص ١٣، صبح الأعشى للقلقشندي جـ ٥ ص ١٩١ .

(٣) العبر جـ ٦ ص ٢٢٦، أعز ما يطلب/ ابن تومرت ص ٤٠، المعجب ص ٢٠، الحلل ص ٥٧

(٤) قيام دولة المرابطين/ د. حسين أحمد محمود.

(٥) العبر جـ ٦ ص ٢٢٦، جامع تواريخ فاس ص ٣١، أبو الفدا جـ ٢ ص ٢٤٣ .

وتنصره ثأراً لما نالها من هزيمة وإذلال على يد بدو الصحراء[١]، إذن فإن دعوة الموحدين دعوة أزكتها العصبية القبلية، وأوحى بها ذلك العداء المر بين القبائل الجبلية المستقرة وبين شعوب الملثمين، هي دعوة ظاهرها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وباطنها تعصب ذميم، وكره دفين، وطعن في المرابطين، وتشويه لدعوتهم ولتاريخهم.

رفعت دولة المرابطين علم مذهب مالك، فلا بأس من أن يعلن صاحب الدعوة الجديدة الحرب السافرة على مذهب مالك، وفقهاء مالك، فيرميهم بالتعصب والجمود والتكالب على عرض الدنيا[٢]، وبلغ من كره الموحدين لهذا المذهب أنهم أحرقوا مدونة سحنون[٣]. وقد دعا المرابطون لبني العباس، وخطبوا لهم على المنابر، فلا بأس من أن تؤذي الكراهية العنصرية إلى أن يخرج المصامدة على بني العباس، وأن يعملوا لإقامة خلافة موحدية[٤]، لا تدين بالتبعية لبني هاشم، ولا لبني أمية[٥].

وقد توسل محمد بن تومرت المصمودي بوسائل كثيرة لكسب الأنصار لدعوته الجديدة، فادعى الانتساب إلى بني هاشم[٦]، واتخذ لنفسه اسم محمد بن عبد الله العربي القرشي الهاشمي الفاطمي المحمدي[٧]، ووضع أنصاره له نسباً يربطه بعبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب[٨].

بل ذهب إلى أبعد من هذا، أخذ يهيىء الأذهان لقرب ظهور المهدي، يذكره، ويشوق إليه، ويجمع الأحاديث التي تقول بقرب ظهوره[٩]، ويبين للناس أن «الباطل لا يرفعه إلا المهدي وأن الحق لا يقوم به إلا المهدي، وأن المهدي معلوم في العرب والعجم والبدو والحضر، وأن العلم به ثابت في كل مكان، وفي كل ديوان، وأن ما علم بضرورة

---

(١) الإدريسي ص ٦٤، المعجب ص ١٢٣، ذيل تاريخ دمشق ص ٢٩١، الإتحاف ص ٦٢ .

(٢) ملحق البيدق ص ١٣٦ .

(٣) نيل الابتهاج لأحمد بابا ص ١٣٨ .

(٤) كتاب أخبار المهدي بن تومرت لأبي بكر الصنهاجي (البيدق) ص ٢٣ .

(٥) قيام دولة المرابطين.

(٦) المصدر السابق ص ٢٣ .

(٧) المصدر السابق ص ١١ .

(٨) المعجب ص ١٤٦ .

(٩) المصدر السابق ص ١٢٠ .

الاستفاضة قبل ظهوره يعلم ضرورة المشاهدة بعد ظهوره، وأن الإيمان بالمهدي واجب، وأن من شك فيه كافر، ولا يدافع ولا يعاند ولا يخالف ولا ينازع بفتح الدنيا: شرقها وغربها، يملؤها بالعدل كما ملئت بالجور»[١]. ثم أعلن للناس أنه المهدي المنتظر[٢]، الذي يبعث في آخر الزمان، لإنقاذ المجتمع مما يعانيه من بؤس وشقاء، بل ذهب محمد بن تومرت إلى أبعد من هذا، إذ أحيا نظرية الإمامة، وادعى أنه الإمام المعصوم[٣]، لا يجوز عليه الخطأ، من شك فيه فهو كافر مارق وزنديق[٤]. لأن الإمام يجب أن يكون معصوماً من الباطل ليهدم الباطل، معصوماً من الضلال لأن الضلال لا يهدم الضلال[٥]، «لا بد أن يكون الإمام معصوماً من هذه الفتن وأن يكون معصوماً من البدع[٦]، من خرج عليه أو كفر بإمامته أو نقض بيعته أحل ماله واستبيح دمه»[٧].

أما الناحية الأخرى التي يجب أن نضعها نصب أعيننا حينما نحاول أن نتفهم سر هذه الحملة العنيفة، التي شنها الموحدون على المرابطين، فهي أن محمد بن تومرت ظهر في عهد علي بن يوسف بن تاشفين[٨]، بعد وفاة عبد الله بن ياسين بما يزيد عن نصف قرن من الزمان، كان يتنقل في مدن المغرب، يأمر الناس بالمعروف، وينهاهم عن المنكر[٩]، وقد دخل المهدية ثم بجاية ثم ذهب إلى أغمات[١٠]، ثم بارحها إلى فاس، حتى استقر به المقام في مراكش آخر الأمر[١١]، ولم يرد عنه هذه الفترة أنه تعرض لعقائد الناس بالسوء، فلم يكفر أحداً ولم يتهم أحداً، كان همه منصرفاً إلى محاربة البدع، وحض الناس على التزام

---

(١) أعز ما يطلب ص ٢٥٤ ـ ٢٥٧ .

(٢) تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين/ يوسف أشباخ، جـ ١ ص ٢١٤ .

(٣) البيدق ص ١٥ ، ملحق البيدق من رسالة الفصول ص ١٣٤، ١٣٦ المعجب ص ١٢٣ .

(٤) أعز ما يطلب ص ٢٤٥، البيدق ص ٥٢ .

(٥) أعز ما يطلب ص ٢٤٥ .

(٦) المصدر السابق.

(٧) المصدر السابق ص ٢٥١، ٢٥٤، وقيام دولة المرابطين.

(٨) البيان المغرب جـ ١ ص ٣١٧ .

(٩) الحلل ص ٥٧ .

(١٠) أعز ما يطلب ص ٤، البيان المغرب جـ ١ ص ٣١٧ .

(١١) جامع تواريخ فاس ص ٣٣ .

أحكام الدين، وإطراح ما انغمسوا فيه من إقبال على الدنيا، وتثاقل عن العمل للحياة الأخرى.

وحوالي منتصف القرن الثاني عشر، كان الموحدون قد أصبحوا سادة لجزء كبير من مراكش، يقودهم محمد بن تومرت الذي تسمى بالمهدي، أي «المسيح»، الذي وعد النبي محمد ﷺ بظهوره، وفي ذلك الحين كانت نيران الثورة على المرابطين تتأجج في نواحي الأندلس جميعاً، وكان يقودها ابن قسي السرتلي تعينه طائفة من المتصوفة يسمون «المريدين»، وكان قد أنشأها أبو العياش بن العريف في الرية، فاستنجد ابن قسي بعبد المؤمن بن علي أول خلفاء الموحدين، وحصل على معاونته. ولم يلبث أن احتلوا ما بقي في أيدي المسلمين من الأندلس.

يقول دكتور حسين مؤنس: «والخلاصة أن المرابطين لقوا من الأندلس شر الجزاء على ما فعلوا في سبيل إنقاذ «الإسلام في الأندلس». وأن الإنسان ليتعجب عن أمر أولئك الأندلسيين الذين لم يحسنوا الانتفاع بالفرصة التي أتيحت لهم من تكريس المرابطين أنفسهم للدفاع عن الأندلس. بل أخذوا يتندرون بهم ويتعالون عليهم حاسبين أنفسم أعلى حضارة وأرقى جنساً من أولئك الأفارقة، فكانت النتيجة أن أضاعوا أنفسهم وبلادهم، لأن الموحدين عندما خلفوا المرابطين وحلوا محلهم في الجهاد في الأندلس لم يسدوا مسدهم قط، وفي أيامهم انهارت خطوط الدفاع الأندلسي، فلم يبق للمسلمين في الأندلس في نهاية عصر الموحدين إلا مملكة غرناطة».

ومن منتصف القرن الثاني عشر الميلادي انكمشت دولة الإسلام في الجزيرة واقتصرت على مملكة غرناطة، وكان استغلاب النصارى للجانب الأكبر من الأندلس الإسلامي قد دفع علماءه - بصورة عامة - إلى الهجرة إلى مراكش وبلاد المشرق، حيث استقروا ومضوا ينشرون علومهم، وطار صيتهم. وهكذا رد الأندلس إلى المشرق ما أسلف إليه في العصور الخالية.

ظل مستوى الثقافة رفيعاً في مملكة غرناطة حتى القرن الخامس عشر الميلادي. فعاش في بلادها شعراء من طراز ابن سعيد المغربي، وأثير الدين.

القسم الثاني

الازدهار الفكري بالأندلس

الفصل الأول: عوامل الازدهار الفكري

الفصل الثاني: مطاردة الفكر الفلسفي من السلطتين: السياسية والفقهية

الفصل الأول

عوامل الازدهار الفكري

١ـ التبادل الفكري بين المغرب والأندلس:

بعد ما تم فتح المغرب، وبناء مدينة القيروان أقيم جامعها، ووفق التقاليد الإسلامية عدّ حاضرة المغرب للثقافة الإسلامية، والسياسية، وبيت شورى المسلمين، وإليه وفد التابعون والفقهاء، والعلماء، وتتلمذ على أيديهم كثيرون من المغاربة، وأخذ نجم القيروان في الصعود يزهو ويزدهر في سماء الثقافة الإسلامية، كلما مضى عليه الزمن، وغدت قبلة لطلاب المعرفة من كل فج من أقصى المغرب إلى أقصاه، وكان بفضل القيروان ونشاطها الثقافي الإسلامي أن قامت حركة إسلامية مغربية مباركة تنشر الإسلام بين قبائل المغرب.

أدت طبيعة المغرب الخاصة من حيث بعدها عن حاضرة الخلافة الإسلامية في المشرق، ومن حيث بنيتها القبلية ولسانها البربري وعجمتها العربية، إلى أن أصبحت ملاذاً ومهرباً لبعض الفرق الإسلامية الخارجة على نظام الخلافة الأموية. . .كالخوارج. . . والصفرية، والإباضية، وبعض الشيعيين الذين يشايعون الإمام علي، وتعقبتهم الخلافة الأموية، مثل هذه الجماعات أخذت تبث في نفوس البربر، بعض المفاهيم الإسلامية التي تعكس فكرها وعقائدها، وتبث في نفوس البربر بذور الخلاف والخروج بين جماعات البربر، ذلك مما صور الإسلام بين جماعات من البربر بصورة الشعوذة والخرافة، وأخذ هذا التصور يسري في بعض نواحي المغرب، مما أدى إلى وجود اتجاهات خطرة على الثقافة الإسلامية في نفوس البربر. وكانت الصورة الإسلامية المشوهة التي شوهها أصحاب العقائد المزيفة والشاذة وراء تلك الثورات التي قامت في المغرب قبل ثورات خالد بن حميد الزناتي، وثورة فجومة على عبد الرحمن بن حبيب، وثورة أبي قرج البقرني في تلمسان، وأبي ميسرة

البرغواضي استجابة لهذه العقائد الغريبة على أفهام المغاربة[١].

وصف حسان بن النعمان الذي خلفه موسى بن نصير على أفريقية في كتاب وجهه إلى الخليفة عبد الملك بن مروان المتوفى ٨٥هـ ـ وصف البربر بقوله:

«وإن أمم المغرب ليس لهم غاية، ولا يقف أحد منها على نهاية، كلما بادت أمة خلفتها أمم، وهي من الجهل والكثرة كسائمة النعم»[٢].

كذلك وفدت المذاهب المختلفة إلى القيروان، فقد غلب مذهب الكوفيين، ثم وفدت عليها الشافعية[٣]، ومذهب داود الظاهري، ثم وفد فريق من المعتزلة أهل الرأي، والمغاربة أمام ذلك كله في حيرة من أمرهم[٤].

وانتهت القيروان، كجامعة ذات شأن في الحياة الثقافية في المغرب والأندلس، بعدما ظلت تغذي الحياة الثقافية في العالم الإسلامي طيلة أربعة قرون. وقد أقفرت مدارس القيروان، بعد غارات بني هلال.

وكان طبيعياً أن يعتصم هؤلاء العلماء بإقليم بعيد عن متناول هؤلاء العرب حيث يستطيعون أن يؤدوا رسالتهم، ويتابعوا نشاطهم الثقافي، فالتجأ أغلبهم إلى مدارس المغرب الأقصى: فاس، وسبتة، وطنجة، وأغمات[٥].

ولم تكد القيروان تنتهي ـ كجامعة إسلامية ـ حتى قامت دولة الأدارسة في المغرب الأقصى بنفس الدور الذي قام به الأغالبة في أفريقية، فاستطاعوا أن يوحدوا البلاد تحت لوائهم، وأن يقروا السكينة والطمأنينة في ربوع القيروان بعد أن كانت فتن الخوارج تعصف به، وتمزق شمله، وتأتي على ما نشرته جامعة القيروان في ربوع العالم المغربي، وعلى ما بذل من جهد في سبيل تنظيم شؤونه. وكان لانتساب الأدارسة إلى الرسول ﷺ، أثر كبير في توحيد القبائل المتنافرة الضاربة في المغرب الأقصى، فظفروا بتأييد السكان على اختلاف

---

(١) يراجع: مقدمة رياض النفوس ص ٢٨ د. حسين مؤنس.
(٢) يراجع: الدولة الأغلبية ـ التاريخ السياسي ـ د. محمد الطالبي ـ ترجمة د. المنجي الصيادي.
(٣) ترتيب المدارك ـ القاضي عياض جـ ١ ص ٢١ .
(٤) قيام دولة المرابطين ـ ص ٩٠ .
(٥) المصدر السابق ص ٤٢٠ .

ألوانهم ومشاربهم، فقد أيدهم البربر، وأيدهم البرانس، وأيدهم المصامدة، ونجح إدريس حيث أخفق غيره من العرب، واستطاع لأول مرة أن يوحد بين إقليم المراعي، وبين إقليم الحضارات القديمة، وإقليم البداوي، فلما نجح في ذلك اطمأن أهل السهول واطمأن البدو، وازدهرت الحياة الاقتصادية ازدهاراً لم تعرفه البلاد من قبل.

وقد نجح الأدارسة في إقامة حكومة مركزية قوية اشترك فيها العرب والبربر جنباً إلى جنب، واستطاعوا بفضل هذه الوحدة الشاملة والجهود المتضامنة أن يوجهوا أبصارهم إلى حركة جهاد مقدس، بقصد إتمام إسلام البلاد، ومحاربة العقائد الشاذة والقضاء على بقايا النصرانية واليهودية المنتشرة بين قبائل المغرب الأقصى، وكان تأسيس مدينة فاس فاتحة عهد جديد في تاريخ البلاد، فقد أصبحت بعد جامعة القيروان المنارة والموئل، وأخذت تكون شخصيتها المستقلة، وتبث العلم في ربوع ذلك القطر النائي، وكان الأدارسة أنفسهم يزكون هذه الحركة المباركة بتأييدهم، ولهم الفضل في نشر اللغة العربية في البلاد وإحلالها محل اللغة البربرية[١].

كانت مدرسة فاس أكثر مدارس المغرب الأقصى تفوقاً وتجويداً حتى قصدها الناس من كل حدب وصوب[٢]، فأصبحت دار فقه، وعلم، وحديث، وتفسير، وأصبح فقهاؤها يقتدي بهم جميع فقهاء المغرب[٣]، شبهها المؤرخون بالإسكندرية في المحافظة على علوم الشريعة وتغيير المنكر والقيام بالناموس[٤]. زادت شهرة جامعة فاس بعد اضطراب أمر قرطبة والقيروان[٥]، حتى لقد قصدها أحد الباباوات طلباً للعلم[٦]. ومنها انتشرت مدارس بد، وكالة، وأصيلا وسبتة.

واشتهر من علمائها: يوسف بن موسى الكلبي، وهو أول من أدخل علوم الاعتقاد إلى المغرب الأقصى[٧]، واشتهرت مدرسة سجلماسة، وغدت من قواعد فقه مالك بن أنس، وكان من أشهر علمائها في ذلك العصر الفقيه أبو عبد الله مروان بن عبد الملك بن كنون زعيم المغرب وشيخه. وابن الفرديس الذي قصده الطلاب من الأندلس. ومدرسة

---

(١) المصدر السابق ص ٣٠ .

(٢) روض القرطاس ص ١٩ .

(٣) صبح الأعشى جـ ٥ ص ١٥٧ .

(٤) المصدر السابق: ١٨ .

(٥) المراكشي: المعجب ص ٢٣٨، ٢٣٩ .

(٦) الأنحال/ عبد الرحمن زيدان جـ ٢ ص ٧ .

(٧) قيام دولة المرابطين ص ١٠٥ .

تلمسان التي غدت داراً للعلماء والمحدثين وحملة لواء مذهب مالك، ومنهم ميمون بن ياسين الصنهاجي اللمتوني، الذي سكنَ المدينة وذاع علمه في الأندلس. . . كان هذا التفوق في المغرب الأقصى، على حين خيم الظلام على ربوع الصحراء في ديار الملثمين، لم تستطع هذه المدارس أن تحيل هذه الظلمة نوراً.

أما عن مجتمع الملثمين فقد صوره المؤرخون في ذلك الوقت تصويراً قاتماً؛ فذكروا أن الملثمين لم يعرفوا من الإسلام إلا اسمه، لم يقلعوا عما اعتادوه من جاهليتهم من مساوئ قضى عليها الإسلام في كل مكان حل فيه، ولم يجرؤ العلماء على المخاطرة باختراق البوادي وتعليم الناس مبادئ دينهم القويم، أو كما قال يحيى بن إبراهيم: إننا في الصحراء منقطعون لا يصل إلينا إلا بعض التجار الجهال، حرفتهم الاشتغال بالبيع والشراء، وفينا أقوام يحرصون على تعلم القرآن وطلب العلم ويرغبون في الفقه والدين لو وجدوا إلى ذلك سبيلا[1].

وفي سنة ٢٩٠هـ وقع في يد أبي عبد الله الشيعي كثير من مدن المغرب وساعد على انتصاره موت إبراهيم الثاني الأغلبي، ولحاق ابنه أبي العباس به في السنة التالية، وتولية ابنه زيادة الله ٢٩٠ـ ٢٩٦ الذي انصرف إلى اللهو، وميل وزارته إلى عقائد المذهب الشيعي الذي اعتقده كثير من أهالي هذه البلاد، وفي سنة ٢٩٦ استولى أبو عبيد الله على القيروان التي تبعد أربعة أميال عن مدينة «رقادة»، وفرّ زيادة الله من «رقادة»، وزالت دولة الأغالبة بأفريقية، وأطلق عبيد الله المهدي من سجنه بسجلماسة.

وقد استطاع أبو عبد الله الشيعي، أن يجهر بالدعوة لعلي وفاطمة، فأمر بالصلاة على رسول الله وعلى الحسين وفاطمة.

تكللت جهود الإسماعيلية في دور السنة بالنجاح، وقامت الدولة الفاطمية أو دولة الفواطم، التي عرفت أخيراً باسم دولة العبيديين، نسبة إلى عبيد الله المهدي مؤسس هذه الدولة[2].

منذ ذلك الحين انقسم أهل المغرب على أنفسهم قسمين:

---

(١) الحلل الموشية في الأخبار المراكشية ص ٩ .

(٢) يراجع: الإسلام السياسي جـ ٣ ص ١٤٢ د. إبراهيم حسن.

قسم منهم يؤيد الخلافة العباسية، وهم أهل السنة المالكية.

وقسم آخر يؤيد الخلافة الفاطمية، وهم الشيعة الذين تأثروا بالدعوة الفاطمية خلال إقامتهم بين ظهرانيهم.. هذا فضلاً عن قبائل الملثمين.. وتفشي الخرافة والشعوذة وبعض العقائد الشاذة فيهم.

عرف المغرب الفرق والمذاهب الإسلامية التي ظهرت في الشرق، حتى وصف ياقوت الحموي المغاربة لتسرعهم إلى اعتناق المذاهب الإسلامية بالطيش والنزوع إلى الفتنة. فقد والوا عدة اتجاهات سنية وشيعية، وناصروا عدة دول، فكانوا خوارج وإباضية وصفرية في عهد ولاية عبد الله بن الحبحاب، وبلغ عدد الثائرين على عمر بن حفص عامل المنصور إلى ٤٠ ألف صفري، و٢٥ ألف إباضي، كما كانوا شيعة زيدية مع الأدارسة، وشيعة فاطمية مع الفاطميين في أول عهد دولة بني زيري الصنهاجيين، التي منها المعز بن باديس، أول من حمل الناس بأفريقيا على مذهب مالك، كما كانوا في عهد العباسيين على مذهب أبي حنيفة، ويلاحظ القاضي عياض أن مذهب أبي حنيفة ظل في المغرب إلى قرب سنة ٤٠٠هـ، ثم انقطع عنها، وكان للمعز بن باديس أثر كبير في نشر مذهب مالك بعد رجوعه عن المذهب الشيعي والدعوة للعباسيين.

يقول المقدسي في كتابه (أحسن التقاسيم) عن المغاربة: لا يعرفون إلا كتاب الله.. وموطأ مالك.. فإن عثروا على حنفي أو شافعي نفوه، وإن عثروا على معتزلي قتلوه.

وكان انقسام أهل المغرب إلى سنة وشيعة يعني من الناحية السياسية أن قيام دولة قوية في بلاد المغرب على مذهب السنة أو الشيعة، إنما يعني تغييراً كبيراً في ميزان القوى المذهبية والسياسية في بلاد المغرب.

ولعل السبب في تفشي مذهب الخوارج بتياراته ـ مثل: الصفرية والإباضية ـ هو رأيهم في الخلافة الإسلامية، بأنها ليست مقصورة على العرب، بل يشترك المسلمون فيها على السواء، حتى إن جمهور الثوار في طنجة قد بايعوا «ميسرة»[1] بالخلافة عليها، حتى امتد لهيب تلك الثورة إلى أفريقية، واشترك فيها البرانس بزعامة عبد الملك بن سكرويد وسقطت القيروان، وعمت الفرقة، وكاد سلطان العرب في المغرب أن يقضي عليه نهائياً.

---

(١) يراجع: قيام دولة المرابطين ص ٦٧ .

ومن الملاحظ أن الخوارج كانوا يظهرون بمظهر المتحررين في عصرهم بفضل عدة جوانب من نشاطهم ومذهبهم. ولعل نشاطهم لم يكن خالياً من أهداف سياسية بعيدة، فقد شقوا طريقهم لتحوير العلاقات، وغالباً ما كانوا يحملون السيف لذلك، وطالبوا أن تقوم هذه العلاقات على أساس آخر غير الوصاية والإخضاع. وأرادوا أكثر من ذلك، أن تتحقق الأخوة في القتال، تلك الأخوة التي كانوا يدعون إليها. ومن أقدم فرق الخوارج بالمغرب[1]: الإباضية، والصفرية. ويرجع تاريخهما بالمغرب إلى سنة ١٧٧هـ، ولم يكن وجودهما بالمغرب خالياً من الصراعات مع عبد الرحمن بن حبيب والي المغرب، فقد وقعت بينهما صراعات دامية، ولم يترددوا في بث العنف بكل ألوانه في أنحاء المغرب، وكل هذا حصل باسم مذهب ورد من الشرق[2].

إن مذهب الخوارج من الوجهة المذهبية كان يحمل أفكاراً تحررية مثل مسألة الخلافة، وأنه من حق أي شخص أن يكون خليفة، ولو كان عبداً حبشياً، وذلك كموقف سياسي... غير أنهم من الناحية التنظيمية كانوا يحملون عوامل التفكك. فعلى الرغم من أنهم دخلوا المغرب مغلوبين إلا أنهم ما استطاعوا أن يقيموا نظاماً جديداً أو دولة جديدة، ولم يؤسسوا ملكاً متلاحماً قوياً، كذلك لم يحاولوا أن يوجدوا بينهم رئيساً روحياً يتفقون عليه، وكان مذهبهم محل استقطاب لكل نافر من الإسلام، وكل مناوئ للسلطة الشرعية، ووجد فيه بعض الناقمين على النظام السياسي في الجماعة الإسلامية أحسن سلاح لمحاربة مساوئ السلطة والتبعية.

لذلك كان مذهب الخوارج من الوجهة المذهبية، وبسبب نوعية تنظيمه الخاص، يحمل في طياته طلائع التفكك. فعند انتصاب بني العباس قامت قوى التفجر، التي كان يمثلها كثيراً من قوتها في العراق والشرق عامة، لكنها بقيت مميزة في المغرب[3].

غير أننا نستطيع القول، إن فكر الخوارج أحدث أثراً في الحياة السياسية، فلم يكن لدار الإسلام خليفة واحد بل الأمر عدي على نحو آخر. خلافة أموية بالأندلس ١٣٩هـ، الصفرية بسجلماسة ١٤٠هـ، وبنو رستم بالمغرب الأوسط ١٦٠هـ، والإدريسيون بالمغرب

(١) يراجع: البيان المغرب ص ٣٦ ـ الدولة الأغلبية ص ٢٣ .

(٢) يراجع: البيان المغرب ص ٤٣ ـ الدولة الأغلبية ص ٢٣ .

(٣) المصدر السابق ص ٦٠ .

الأقصى ١٧٣هـ، والأغالبة بأفريقية ١٨٤هـ، وبنو طاهر بخراسان ٢٠٢هـ، وأحمد بن أسد بطبرستان ٢٥٢هـ، والصفاريون بسجستان ٢٢٣هـ، والطولونيون بمصر ٢٥٤هـ، والسامانيون بإقليم ما وراء النهر ٢٦١هـ، هذا فضلاً عن بعض الولاة الذين يتبعون خلافة بغداد ويشكلون لوناً آخر من المركزية.

يقول ديلاس أوليري: وانتشر الدين انتشاراً سريعاً بين البربر، ولكنه تطور تطوراً خاصاً لا تزال فيه أفكار دينية مما قبل الإسلام. فتقديس الأولياء والتوسل إلى أضرحتهم مسخ للإسلام، يظهر في صورة مخالفة للمعتقدات في آسيا كالحلول وتقديس الأولياء. هذا جعل في المغرب صورة متطرفة، ولو أن بعض القبائل هنا وهناك ترفضها رفضاً باتاً في جنوب مراكش. ويزور الناس أضرحة الأولياء، ويقيمون عندهم الولائهم، ويعرف الأولياء الأحياء باسم المرابطين، ويعرف كل من هؤلاء الأولياء باسم «سيدي» أو «مولاي».

وكذلك كان المغرب مهرباً دائماً للفرق المغلوبة على أمرها في الإسلام بين ظهراني قبائل البربر التي كانت في نزاع أبدي مع الحاميات العربية.

وهكذا.. وقفت كل فرقة إلحادية، وكل أسرة ملكية مهزومة وقفتها الأخيرة بينهم، لدرجة أن هذه البقاع تظهر فيها حتى وقتنا هذا بقايا الحركات، ولولا وجودها فيها لنسيت تماماً. وكل من ثار على الخليفة كسب تأييدهم بسبب هذه الثورة[1].

ولسنا نرى في قول «أوليري» مبالغة: فلقد انتشرت الشعوذات والبدع وكثر المتنبئون خاصة في «عماره»، وترتب على ذلك: التحلل من القيم الإنسانية النبيلة... وكانت هذه العادات أكثر تفشياً في قبائل الملثمين الذين كانوا لا يعرفون من الإسلام إلا اسمه، وكانوا لا يستحيون منها، أي من تلك العادات السيئة التي نبذها الإسلام لما لها من مساوئ، وقضى عليها قضاءً تاماً، كالتلثم للرجال والسفور للنساء.

ومن ذلك ما ذكره الحميدي في ترجمته لعمر بن وضاح بن بزيغ المتوفى ٢٨٦هـ، ذكر أنه سمع عن سحنون بن سعيد يقول: وقد ذكر عن رجل يذهب إلى أن الأرواح تموت بموت الأجساد. فقال: معاذ الله هذا قول أهل البدع[2].

---

(١) الفكر العربي ومكانته في التاريخ.

(٢) جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس لأبي عبد الله بن أبي نصر فتوح بن عبد الله الأزدي الحميدي المتوفى ٨٨٨ ص ٩٤ .

وذكر الحميدي في ترجمته لمحمد بن موهب العبري، والد الحاكم أبي شاكر عبد الواحد بن محمد المتوفى سنة ٤٠٠هـ، أنه كان فقيهاً عالماً تفقه بالقيروان على أبي محمد عبد اللّه بن أبي زيد، وأبي الحسن القابسي، وكان ضالعاً في علوم المعاني والكلام. . . ورجع إلى الأندلس في أيام العامرية فأظهر من ذلك كلاماً في نبوة النساء، ونحو هذه المسائل التي لا يعرفها العوام، فشنع بذلك عليه، واتفق له بذلك أسباب اختلاف وفرق[١].

لذلك نهض من بين الملثمين دعوات إصلاح شأن العقيدة الإسلامية في نفوس تلك القبائل، فقام عبد اللّه بن ياسين يوضح للمتلثمين ـ الذين سيطرت عليهم البدع والخرافات ـ مبادئ الإسلام الصحيحة، ويأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر. وعلى الرغم من الصعوبات التي اعترضته استطاع خلال فترة وجيزة أن يربي ألف رجل من أشراف قبيلة صنهاجة على تعاليم الإسلام الصافية. وللزومهم رباطه وإخلاصهم له سماهم المرابطين، وقد كانوا نواة حركة المرابطين بقيادة يوسف بن تاشفين، وإليهم يرجع الفضل في توحيد الأندلس تحت إمرتهم، وذلك لما يئس جماعة الفقهاء من لَمِّ شعث ملوك الطوائف، ودعوتهم إلى التكاتف والوحدة من أجل الوقوف أمام زحف النصارى المنهمر نحوهم، استصرخ الفقهاء بيوسف بن تاشفين، وذلك لما ثبت لديهم استحالة توحيد كلمتهم، ووجود العداء المستحكم بينهم، حتى بين الإخوة منهم، فقد بلغ العداء بينهم حداً أن استنصر بعضهم بأعدائهم، وعقد محالفات معهم على إخوانهم، وبعد ما ثبت ليوسف ذلك أرسل أبو بكر ابن العربي إلى فقهاء من المشرق كالإمام الغزالي، والطرطوشي، وباركه فقهاء المغرب وقبلهم فقهاء الأندلس[٢]. . بعد ذلك جهز قواته ليسقط مشروع ملوك الطوائف وتقسيم الأندلس، ويقيم وحدة مغربية إسلامية. . . ولم تمض خمسة عشر عاماًحتى أخضع الأندلس تحت مظلة المغرب.

وكان بفضل حركة المرابطين أن أصبحت الأندلس ولاية مغربية تحت إمرة سلطان البربر سياسياً وثقافياً. وكانت الدولة الأموية في الأندلس إلى حد كبير بعثاً للميزات العامة لحكم الأمويين في سوريا، فقد كانوا متسامحين، واستخدموا الموظفين المسيحيين واليهود دون قيد، وشجعوا الفنون الأدبية القديمة ولا سيما الشعر، واستخدموا فنيين وبنائين من

(١) يراجع: المصدر السابق ص ٩٢ .

(٢) يراجع: المصدر السابق الصفحة نفسها.

الإغريق. ولكن بالرغم من الاهتمام بالعناصر المادية للثقافة، لا يوجد دليل على اهتمامهم بعلم الإغريق، أو فلسفتهم، سوى وأد حركة عبد اللّه بن مسرة في مهدها بمرسوم الناصر.

وحين دخل المرابطون الأندلس كان قد تألق نجم الحضارة فيها بصورة لم تكن معهودة من قبل. وقد تفوق أهل الأندلس في الأدب والعلوم الشرعية كالفقه والحديث والتفسير، وبقيت علوم الأوائل بمعزل عن الدراسة على المستوى الرسمي، تعيش في دخيلة الأفراد في خوف وفزع من سطوة السلطان وسيفه. حتى جاء الغزو المرابطي فازدهرت الفلسفة تحت مظلتهم، وكان نقلها عن طريق المعتزلة في بغداد، وذلك بما أوجد الحكم المرابطي من حرية وتسامح... ويرى ديلاس أوليري أن نقل الفلسفة إلى الأندلس تم بواسطة اليهود، وقد قام اليهود بدور الوسطاء الذين أوجدوا صلة بين الفلسفة العربية في آسيا وبين المسلمين في الأندلس.

غير أنه بعد ذلك يعدل عن وجهة نظره بقوله: ولا نستطيع القول بأن اليهود قد سبقوا مسلمي أسبانيا في دراستهم للفلسفة، ولكن الواضح أن اليهود كانوا على صلة بالفجر الأول للعلوم الحديثة في أسبانيا.. وهكذا كان يوماً جديداً قد بدأ يشرق في أسبانيا حين أذنت شمس المشرق بالمغيب.

وكان الإسلام في آسيا في ذلك الوقت قد بدأ يحس قوة القيود التي فرضها عليه رد الفعل السني.

غير أننا نلاحظ على أوليري بعد ما عدل وجهة نظره بالنسبة لليهود أنه أغفل مدرسة القيروان ومدرسة فاس... فلقد عرفت القيروان مذهب الاعتزال، وكان في فاس يوسف بن موسى الكلبي، أول من أدخل علوم الاعتقاد، ولقد كانت تلك المدرستين من الجسور الصالحة للمد الثقافي، فلقد درس فيها فقهاء كبار من الأندلس، فكان في (فاس) ابن الفرديس الذي وفد عليه الطلاب من الأندلس، ومنهم ميمون بن ياسين الذي سكن المدينة وذاع علمه بالأندلس.

كذلك عرف المغرب الفلسفة في عصر مبكر، في عصر زيادة الله سنة ٢٩٠-٢٩٦هـ، كما يذهب ابن أبي أصيبعة نقلاً عن ابن جلجل، وهو يؤرخ لطبيب عرضاً هو إسحاق بن عمران، بقوله: طبيب مشهور، وعالم مذكور، ويعرف بابن الساعة، وقال

سليمان بن حسان المعروف بابن جلجل: إن إسحاق بن عمران مسلم النحلة، وكان بغدادي الأصل، ودخل أفريقية في دولة زيادة الله بن الأغلب سنة ٢٩٠ـ ٢٩٦هـ التميمي... ثم قال: وبه ظهر الطب بالمغرب وعرفت الفلسفة... ثم وصفه بقوله: وهو شبيه الأوائل في «علمه، وجوده... وقريحته، استوطن القيروان حيناً.

يشير هذا النص إلى أن أول من حمل الفلسفة إلى ديار المغرب رجل من بغداد، مسلم وليس يهودياً، وأن المغرب عرف الفلسفة في أواخر القرن الثالث وصدر الرابع الهجري... غير أن الفلسفة لم يكن علماء المغرب مغرمين بتدريسها في إحدى المدرستين، القيروان أو فاس... وسواء سبقت الفلسفة إلى المغرب قبل الأندلس أو بعد دخولها الأندلس بقليل أو تلازمتا، فإن المغرب والأندلس معاً استمداها من المشرق... فلا داعي لإقحام اليهود، وإسناد الريادة لهم في حمل التراث الفلسفي إلى المغرب، فلقد كان ابن مسرة ٢٨٩ـ ٣١٩ وهو مسلم، أول من حمل الفلسفة إلى الأندلس، وإسحاق بن عمران طبيب مسلم أول من حمل الطب والفلسفة معاً إلى المغرب العربي، كذلك لا تستطيع القول: إن المغرب أثر تأثيراً مباشراً أو غير مباشر على الدراسات الفلسفية في الأندلس، لا من حيث الترجمة أو النقل أو التدريس، أو حتى الذين تخصصوا في علوم الأوائل لم يكونوا مغاربة، ومن اتصل منهم بسبب إلى تلك العلوم يرحل للإقامة في الأندلس، على حسب الظروف السياسية وموقف الحاكم من الفلسفة.

من هنا كانت نهضة الأندلس الفكرية غير مطابقة لما كانت عليه الحالة الفكرية في المغرب.. اللهم إلا التعصب لمذهب الإمام مالك، أما بقية المذاهب الإسلامية: من إباضية أو صفرية، أو خوارج أو شيعة، أو بعض العقائد الشاذة التي شاعت في المغرب فلم يكن لها صدى في الأندلس.

وما كان في الأندلس من تفلسف على مستوى الأفراد الذين أرخنا لهم لم يظهر مثله في المغرب. لذلك لا نستطيع القول بالصلة التامة بين المغرب والأندلس، كما كان بينهم وحدة سياسية في عصر المرابطين... ويبدو أن الاختلاف الذي كان بين الشيعة والسنة هو الذي أدى إلى تلك القطيعة بين الأندلس والمغرب، فلم يتواصل بينهم المد الثقافي والحضاري بصورة فعالة كما تواصل بين المشرق والأندلس. لذلك جاءت حضارة الأندلس على شبه كبير مع المشرق العربي، واختلاف كبير عن مغربه، ولولا سيطرة الفقهاء على

عقول العامة وعلى ولاة الأمر، وتملق الفقهاء لهم وتملق ولاة الأمر لفقهائهم، وضيق أفقهم الثقافي، والتعصب المحكم من العامة والفقهاء والولاة لمذهب مالك دون غيره من المذاهب الإسلامية المتفق عليها من الجماعة الإسلامية، لأخذت تنداح الدائرة الثقافية: فكرية وعقلية وإسلامية، دائرة إثر دائرة، ولشهدنا نهضة في الأندلس أزهى مما كانت عليه في المشرق العربي خلا العلوم العقلية.

كذلك انعزل المغرب عن تيار الثقافة المشرقية والأندلسية، بسبب ما كانت تنطوي عليه علاقة الفاطميين بالأندلس والعباسيين بالمشرق، على الكراهية والبغضاء بسبب ذلك العداء التقليدي الذي استمر بين البيتين: الهاشمي والأموي منذ الجاهلية؛ ومما يدل على استمرار ذلك العداء تلك الرسائل التي تبودلت بين العزيز بالله الفاطمي والحكم المستنصر الأموي، يقول ابن خلكان: إن الحكم كتب إلى العزيز صاحب مصر كتاباً هجاه فيه، وفي أهله، وأنه دعي في نسبه وأن جده القداح باطني المذهب.

من هنا انعزل المغرب فكرياً وثقافياً وسياسياً عن تيار الثقافة العام في المشرق، كذلك أندلسه، بسبب ذلك العداء بين الأمويين والفاطميين من جانب، وبين الفاطميين والعباسيين في المشرق من جانب آخر.

ومما يلفت النظر في شيعة المغرب أنها كانت أقل ثقافة عن شيعة المشرق، وحظها من الفكر الفلسفي ضئيل جداً، بل حظها من الثقافة الإسلامية الشيعية أضعف شأناً من نظيرتها المشرقية... فشيعة المشرق احتضنت الفلسفة وبرز فيها رجال شيعيون: الفارابي، ابن سينا، إخوان الصفا، ويفسر المؤرخون ميل الشيعة إلى الفلسفة إلى افتقار مذهبهم العقدي إلى نصوص إسلامية تؤيده فيما أثاروه من قضايا تحتاج إلى إعمال العقل والاحتكام إلى برهنة فلسفية، ترفع من شأن نظريتهم الدينية في بناء مذهبهم.

أما الفلسفة في المغرب فلم تستفد من وجود حركة شعبية تؤازرها سياسياً لأن الدولة العبيدية التي قامت بالقيروان ذات نزعة فاطمية (شيعية)؛ فالمهدية من ٢٩٦ـ ٣٦٢هـ (٩٠٩ـ ٩٧٢م) لقيت معارضة شديدة من طرف الأهالي الذين ثاروا عليها مرات ومرات، كلما أراد أمراء هذه الدولة حمل الناس على الآراء الشيعية قهراً... وبقي هذا المذهب دخيلاً على الأمة لم يقبل عليه إلا بعض الشعراء، ومن أشهرهم محمد بن هانئ ٣٦٣، الذي اتهم بمذهب الفلاسفة، وابن الجزار القيرواني ٢٨٥ـ ٣٨٩هـ (٨٩٧ـ ٩٨٩م) الذي

لم يخلف لنا أثراً فلسفياً سوى كتابه المفقود «رسالة في النفس»[1].

ربما كان عدم استقرار الدولة الفاطمية السياسي في المغرب، والصراعات القومية ضدها، هو الذي أدى بطبيعة الحال إلى عدم الاستقرار الثقافي... هذا بالإضافة إلى الصراعات القومية بينها وبين المذهب السني السائد، الذي كان يرى أن كاتب الفلسفة منهم،«والمشتغل بها زنديق مبتدع... كل ذلك زاد من عزلة المغرب ثقافياً عن المشرق، وعن الأندلس. فجاءت حضارته حضارة منعزلة منطوية على نفسها، محافظة على أصولها.. وذلك مما أثر على اللغة العربية وعلى الثقافة الإسلامية، حتى أصبح للمغرب لغته الخاصة بجانب اللغة العربية، وللمغرب مذهبه المالكي الذي حافظ على قومية المغرب، وعلى قومية المذهب على مر السنين، غير أن عزلته صنعت جفوة بين مزاجه الفكري وبين ألوان أخرى من الثقافة.

ونجد في توجيه ديلاس أوليري في اتجاه الفلسفة إلى الأندلس دون مصر الفاطمية، ما يشير إلى أن المغرب قد عزلتها ظروفها، يقول: كادت الفلسفة العربية تختفي في آسيا، وكانت تعتبر إلحاداً خطراً. حقيقة إن درجة عظيمة من التسامح كانت موجودة في مصر، ولو أنها أقل مما كانت في العصر الذهبي للفاطميين، ولكن مصر كان ينظر إليها بعين الشك باعتبارها داراً للإلحاد، وأنواع الشعوذة التي لا تمت بسبب للفلسفة. وهكذا تصبح أسبانيا ملاذاً للفلسفة الإسلامية، كما أصبحت فعلاً مهداً للأفكار العقلية... فقد وجد في أسبانيا في عهد المرابطين الحرية والتسامح.

لا شك في أن السبب في انتقال الفلسفة إلى أسبانيا مباشرة دون أن ترسُوَ في مرافئ المغرب هو تعليل واقع وقع. ففعلاً انتقلت الفلسفة إلى الأندلس مباشرة ولم تمر بالمغرب، بالرغم من أن حكم المرابطين المغربي هو الذي أتاح لها ذلك الظهور العلني، وبشكل سافر في بعض فترات ذلك الحكم، بما أتاح جواً من الحرية ونصيباً من التسامح، لكنها لم تزدهر تحت نظام ذلك الحكم في المغرب... ولقد كان المثل الواضح لتلك الحرية هو ذلك الفيلسوف «ابن باجة» الذي قربه المرابطون، ويقال، إنه عاش في بلاطهم وعمل طبيباً... وتحت ظلهم اشتغل بالفلسفة تأليفاً وتدريساً... كل ذلك ما كان يعفيه من عذر العامة

(١) يراجع: التطور المذهبي بالمغرب ص ١٥ ـ محيي الدين عزوز ـ الشركة التونسية للتوزيع.

ولعنات رجال الدين، لذلك كان من الغريب حقاً أن يعيش ابن باجة في أمان من هجمات رجال الدين الشرسة المعادين له وغوغائية العامة.

ولقد صارعت الحياة الأندلسية الرفيعة المترفة تلك الحياة الاجتماعية المغربية المتقشفة، التي اعتاد المرابطون أن يحيوها فتغلبت عليها وأثرت فيها، فقد مال أمراء المغرب إلى تلك الحياة المترفة، وذلك مما عجل بدولتهم تلك التي كانت تدعو إلى الزهد والتقشف... يروي المغربي في أزهار الرياض أن أبا بكر بن باجه جالس ابن تيفلويت صاحب سرقسطة، فألقى على بعض قيانه موشحة أولها:

جرر الذيل أيما جر

فطرب الممدوح لذلك، وختمها بقوله:

عضد الله النصر لأمير العلا أبي بكر

فلما طرق ذلك التلحين سمع ابن تيفلويت صاح: وانصراه، وشق ثيابه، وقال: ما أحسن ما بدأت وما ختمت. هذه الرواية تصور لنا تصويراً صادقاً لوناً من هذه الحياة الاجتماعية الرفيعة التي كان الأمراء في الأندلس يحيونها، والتي وضحت فيها المؤثرات الأندلسية أتم وضوح[1].

٢ ـ الاستقرار السياسي:

لبثت الأندلس عقب الفتح ردحاً من الزمن، بعيداً عن أن تكون مهداً لنشوء الحركة الفكرية ذلك أنه خلال الولاية لم تكن الأمور قد استقرت بعد، ولم تترك مشاغل الغزو، والخلافات الحزبية، والانقلابات المتوالية في الرياسة، كبير مجال لاتجاه الأذهان إلى التفكير والأدب، ومن ثم فإنا لا نجد في هذا العصر كتاباً أو شعراء أو مفكرين ذوي خطر، وإن كنا نجد بعض الآثار الشعرية القليلة التي ترد على ألسنة بعض الولاة أو الزعماء.

ويمكننا أن نرجع الحركة الفكرية الأندلسية إلى عصر عبد الرحمن الداخل المتوفى سنة ١٧٢هـ، ذلك أن هذا الأمير القوي اللامع منشئ الدولة الأموية بالأندلس، كان أول شخصية بارزة ظهرت في ميدان التفكير والأدب والشعر. ويمكن أن نعتبره بحق رائد النهضة الأدبية النثرية والشعرية التي تفتحت فيما بعد وازدهرت في عهد خلفائه. وهو

(١) قيام دولة المرابطين.

بحق أول من نثر بذور الحضارة الإسلامية في الأندلس، فقد عمل منذ قيام دولته في هذه البلاد على تجديد ما زال من حضارة بني أمية في المشرق، وما انقرض من آثارها، وكان ولاة الأندلس السابقون عليه قد أدخلوا بعض النظم الأموية في الإدارة في أرض الأندلس، ولكن بنسبة محدودة، مثل تقسيم البلاد، يتولى كل منها ما يقيم في قاعدتها، ومثل النظام الحربي للدولة، فلما استقرت أركان دولة عبد الرحمن الناصر في الأندلس عمل على توثيق النظم الإدارية المعروفة في المشرق الإسلامي في عهد بني أمية، وتطبيقها تطبيقاً عملياً، وقد تم ذلك على نحو يثير الإعجاب، وسرعان ما ارتقت الأندلس من مجرد ولاية تابعة للخلافة إلى مصاف الدول الكبرى المستقلة، ونجح الأمير في إنقاذ الأندلس من الحرب الأهلية ومن المؤامرات والثورات، حتى أرغم خصمه اللدود أبا جعفر المنصور على أن يعترف له بأمجاده وبطولاته، ويسميه «صقر قريش» دون غيره من رجالات العرب.

وهكذا طبع عبد الرحمن حضارة الأندلس بالطابع الشرقي الأموي، وإليه يرجع الفضل في غرس بذور نهضة علمية زاهرة بقرطبة، وقد نمت هذه النهضة على مر الأيام حتى أصبحت قرطبة في عهد أحد أحفاده حاضرة الدنيا ومركز العلم والحضارة، وهو لذلك يعتبر أعظم أمراء بني أمية في الأندلس، ولولا أن الخليفة عبد الرحمن الناصر قام بدور مشابه لدوره لقلنا: إنه أعظم من تولى الأندلس من بني أمية.

ومن بين أمراء بني أمية بالأندلس، كان الرواد الأوائل في الحديث والفقه، فقد كان الداخل فوق براعته عالماً بالشريعة، وكان ولده هشام بن عبد الرحمن المتوفى سنة ١٨٠هـ (٧٩٦م) مبرزاً في الحديث والفقه، وفي عصر هذا الأمير ظهرت طلائع النهضة الأولى في ميدان التفكير والأدب، وكان يغلب على هذه النهضة في البداية الطابع الديني قبل كل شيء، وكان قد رحل في عصر الداخل جماعة من فقهاء الأندلس إلى المشرق، درسوا بالمدينة على الإمام مالك وغيره من أقطاب المشرق، واستقوا من علم مالك واجتهاده، ونقلوا عنه كتابه (الموطأ)، وكان في مقدمة هؤلاء فقهاء مبرزون، مثل: زياد بن عبد الرحمن، وعيسى بن دينار، ويحيى بن يحيى الليثي، وكان زياد بن عبد الرحمن عميد فقهاء الأندلس في وقته، وكان الأمير هشام بن عبد الرحمن يوقره ويجله لعلمه وورعه وزهده، وتوفي في سنة ٢٠٤هـ[1]، وكذا كان عيسى بن دينار، وأصله من طليطلة، وسكن

(١) راجع: علماء الأندلس لابن الفرضي (مصر) رقم ٤٥٨.

قرطبة، عالماً راسخاً، وكان أستاذ الفتيا في وقته، لا يتقدمه فيها أحد، وكان ممن اتجهت إليه الريبة في ثورة الربض، فهرب واستخفى حيناً ثم عفا عنه الأمير الحكم وأمنه، فعاد إلى قرطبة، وتوفي سنة ٢١٢هـ[١].

وأما يحيى بن يحيى الليثي فقد رحل كزميله إلى المشرق، وسمع من مالك والليث بن سعد وعبد الله بن وهب وغيرهم، وعاد إلى الأندلس ليشغل بين فقهائها مركز الصدارة، وكان ذهناً حراً يعتز بحريته واستقلاله فلم يَلِ قضاء، ورفض كل دعوة إلى توليه، توفي في سنة ٢٣٤هـ[٢]. . وعلى يد هؤلاء الفقهاء والرواد، ذاع مذهب مالك بالأندلس منذ عصر ابن هشام، وكان هشام نفسه كثير الإجلال لمالك ومذهبه، فزاد ذلك في ذيوع المذهب، وفي تمكين مكانته بالأندلس، وكان هذا بداية لنفوذ الفقهاء في شؤون الدولة، وهو نفوذ اشتد فيما بعد، وكان له أثر عميق في تحريك القوى المعارضة، التي انتهت باضطرام ثورة الربض ضد الحكم بن هشام من سنة ٢٠٢ (٨١٨م)، وفي عصر الحكم بالذات تتخذ الحركة الفكرية طابعاً أوسع أفقاً، وتظهر طوالع النزعة الأدبية إلى جانب العلوم الدينية، ويظهر الأدباء والشعراء إلى جانب الفقهاء والمحدثين، وكان في مقدمة من ظهروا في تلك الفترة عبد الملك بن حبيب بن سليمان السلمي، وأصله من ألبيرة، وسكن قرطبة، ثم رحل إلى المشرق، وسمع الكثير من علمائه، ولما عاد إلى الأندلس عمل مشاوراً مع يحيى بن يحيى وسعيد بن حسان، وكان حافظاً للفقه على مذهب المدنيين، بيد أنه كان إلى جانب الفقه بارعاً في النحو والعروض والشعر، حافظاً للأخبار والأنساب والأشعار، متصرفاً في عدة فنون، وكتب عدة مؤلفات في الفقه والتاريخ منها: (الواضحة)، و(الجوامع)، وكتاب (طبقات الفقهاء والتابعين)، و(مصابيح الهدى) وغيرها، وكان محمد بن عمر بن لبابة يقول فيه: عبد الملك بن حبيب عالم الأندلس، ويحيى بن يحيى عاقلها، وعيسى بن دينار فقيهها، وتوفي عبد الملك بن حبيب في سنة ٢٣٨هـ[٣]. وفي عصر الحكم بن هشام تتخذ الحركة الفكرية التي غلب عليها الطابع الديني، حتى ذلك الوقت طابعاً أدبياً واضحاً، ويبدأ ظهور الكتاب والشعراء المبرزين، وكان الحكم نفسه في

---

(١) راجع: علماء الأندلس رقم (٩٧٥)، دولة الإسلام في الأندلس القسم الأول من العصر الأول.

(٢) جذوة المقتبس رقم ٩٠٨ .

(٣) جذوة المقتبس رقم ٩٠٨ .

مقدمة شعراء عصره وأدبائه، وكان له نظر بارع، ومن شعراء هذا العصر ابن ناصح الجزيري المصمودي، وهو من أهل الجزيرة، وقد رحل إلى مصر والحجاز والعراق، وتلقى على علمائه، ودرس الفقه، ولقي الأصمعي وغيره ببغداد، ثم عاد إلى الأندلس ومدح الأمير الحكم فندبه لقضاء الجزيرة، وكان بارعاً في اللغة، وشاعراً جزلاً يسلك في شعره مسلك العرب القدماء، وكان له أيضاً حظ من الفقه[1]، وكان ولده عبد الوهاب بن عباس ناصحاً أيضاً، وشاعراً محسناً، وكان من الكتاب والشعراء أيضاً، حاجب الحكم وقائده. ومؤمن بن سعيد، وكان مؤمناً شاعراً مبرزاً كثير الشعر، وكان حاد النكتة والنادرة، ومن شعره قوله:

حرمتك ما عدا نظراً مضراً ... بقلب بين أضلاعي مقيم

فعيني منك في جنات عدن ... مخلدة وقلبي في الجحيم[2]

وبلغ الشعر في عصر الحكم ذروته على يد شاعرين كبيرين هما: العلامة عباس بن فرناس ويحيى الغزال الحياني، وكان أولهما عالماً بالفلسفة والفلك والكيمياء الصناعية والموسيقا.

وفي عصر عبد الرحمن بن الحكم ظهر عدة من أكابر الكتاب المبرزين، في مقدمتهم الحاجب عبد الكريم بن عبد الواحد بن مغيث، ومحمد بن سليمان الزجالي. وفي ميدان العلوم الدينية، ظهر في عهد عبد الرحمن جمهرة من أكابر الفقهاء، مثل: محمد بن يوسف بن مطروح، ومحمد بن حارث، وعبد الأعلى بن وهب، وبقي بن مخلد، ومحمد بن وضاح وغيرهم. وكان عميد هذه الجمهرة من الفقهاء بقي بن مخلد، وهو من أهل قرطبة، درس علم الحديث في الأندلس وأفريقيا، وبرع في الحديث والرواية، ويمكننا أن نعتبره رائد علم الحديث في الأندلس، وقد مشوا به للأمير محمد بن عبد الرحمن.

ذكر الحميدي عن الأمير محمد بن عبد الرحمن:

كان محباً للعلوم مؤثراً لأهل الحديث، عارفاً، حسن السيرة، ولما دخل الأندلس أبو عبد الرحمن بقي بن مخلد بكتاب «مصنف» أبي بكر بن أبي شيبة وقرىء عليه، أنكر جماعة

---

(١) راجع ابن الفرضي رقم ٨٨١ .

(٢) راجع جذوة المقتبس رقم ٨٢٦، وقضاة قرطبة للخشني (مصر) ص ١٠٣، ١٠٥ .

من أهل الرأي ما فيه من الخلاف واستشنعوه وبسطوا العامة عليه، ومنعوه من قراءته إلى أن اتصل ذلك بالأمير محمد فاستحضره وإياهم، واستحضر الكتاب كله، وجعل يتصفحه جزءاً جزءاً، إلى أن أتى على آخره، وقد ظنوا أنه يوافقهم في الإنكار عليه، ثم قال لخازن الكتب: هذا الكتاب لا تستغني خزائننا عنه، فانظر في نسخه لنا، ثم قال لبقي بن مخلد: انشر علمك، وارو ما عندك من الحديث، واجلس للناس حتى ينتفعوا بك، أو كما قال، ونهاهم أن يتعرضوا له، قال الحميدي: وكتابه في تفسير «القرآن» فهو الكتاب الذي أقطع قطعاً لا أستثني فيه، أنه لم يؤلف في الإسلام مثله، ولا تفسير محمد بن جرير الطبري ولا غيره.

وكان ذلك سبب من أسباب انتشار الحديث بالأندلس، ولبقي بن مخلد عدة مؤلفات فقهية، وله تفسير للقرآن الكريم ليس في الإسلام مثله[1]، وسمع على بقي كثير من فقهاء الأندلس، وكان ورعاً زاهداً توفي سنة ٢٧٦هـ، وكان من أعلام الفقهاء في هذا العصر محمد بن عبد السلام الخشني[2]. وهو من أهل قرطبة رحل إلى المشرق، وسمع في البصرة وبغداد ومصر، وكان فصيحاً جزل اللسان بارعاً في اللغة ورواية الحديث، وكان أنوفاً منقبضاً عن السلطان، وقد رفض أن يتولى القضاء للأمير محمد بن عبد الرحمن، وتوفي في سنة ٢٨٦هـ[3].

وكان من أبرز الظواهر الأدبية في هذا العصر انتشار اللغة العربية وآدابها بين طائفة المستعربين أو النصارى المعاهدين، ونبوغ الكثير منهم فيها، وبلوغهم مرتبة البراعة في كتاباتها. ويمكننا أن نذكر من كتابهم المبرزين في هذا العصر الأسقف جومث بن أنتفيان، قوسي أهل الذمة، وكان أديباً بارعاً وكاتباً مقتدراً، ومن كتاب الأمير عبد الرحمن.

وأما كتاب (العقد الفريد) فإنه يعتبر بمحتوياته وتنوعه من أمتع الكتب في الأدب العربي، وبالرغم من أن موضوعاته يغلب عليها طابع الأدب المشرقي، فإنه يعتبر عنواناً بارزاً للأدب الأندلسي في مرحلته الأولى، وقد انتقد بعضهم العقد الفريد لأنه لم يجعل

(١) راجع: رسالة ابن حزم عن علماء الأندلس في نفح الطيب جـ ٢ ص ١٣١ .

(٢) ترجمته في ابن الفرضي رقم ١١٣٤، وهو غير محمد بن حارث الخشني صاحب (قضاة قرطبة) المتوفى سنة ٣٦١ هـ.

(٣) راجع: ابن الفرضي رقم ٢٨٣ .

فضائل بلده واسطة عقده ومناقب ملوكهم درة الملك[1].

ويعتبر العقد الفريد بطابعه المشرقي على النقيض من كتاب (الذخيرة) لابن بسام الشنتريني المتوفى سنة ٥٤٢هـ، والذي يعتبر بمحتوياته وروحه مثلاً ساطعاً للأدب الأندلسي.

٣ـ العلاقات الثقافية بين المشرق والأندلس:

ترجع ظاهرة مشرقية ثقافة الأندلس إلى مؤسس البيت الأموي عبد الرحمن الداخل، وذلك لعدة عوامل:

العامل الأول:

الاستقرار السياسي الذي عمل على توفيره البيت الأموي منذ مؤسسه في الأندلس عبد الرحمن الداخل، الذي نجا من غدر العباسيين بأعجوبة يرويها التاريخ، فبفضل ما أشاعه من استتباب الأمن، وإعلان استقلال دولة الأندلس عن الخلافة المشرقية، ازدهرت الحياة الفكرية فيها محاكية في ازدهارها دمشق حاضرة الخلافة الأموية الخالية.

العامل الثاني:

الشوق والحنين إلى المشرق العربي مركز القبيلة العربية الأم وفيه تاريخها، وميل البيت الأموي في الأندلس إلى بعث ماضي البيت الأموي في دمشق، وسطوته السياسية وتاريخه الزاهر، وحضارته المجيدة التي أقامها وكانت بالأمس... وفي هذا المعنى يروى لعبد الرحمن الداخل مؤسس الدولة الأموية شعراً حين رأى نخلة في حديقة الرصافة، يقول بالنثيا: ولا بد أنها كانت أول نخلة زرعت في أوروبا فهيجت شجنه، وأثارت لديه الشعور بالغربة، فقال:

يا نخل أنت غريبة مثلي — في الغرب نائية عن الأهل
فابكي وهل تبكي مكبسة — عجماء لم تطبع على خبلي
لو أنها تبكي إذاً لبكت — ماء الفرات ومنبت النخل

---

(١) راجع: نفح الطيب جـ ٣ ص ١٢٦ .

لكنها نهلت وأذهلني بعض بني العباس عن أهلي

وفي رواية أخرى أنه جاء بنخلة من الشام، فلما رآها منفردة بالرصافة أنشد من نظمه:

تبدت لنا وسط الرصافة نخلة تناءت بأرض الغرب عن بلد النخل
فقلت شبيهي في التغرب والنوى وطول التنائي عن بني وعن أهلي
نشأت بأرض أنت فيها غريبة فمثلك في الأقصاء والمنتأى مثلي
سقتك غوادي المزن من صوبها الذي يسح ويستمري المساكين بالوبل

العامل الثالث:

الصلات الثقافية غير الرسمية بين الأندلس والمشرق، جعلت الأندلس تحذو حذوها في النهضة الفكرية في بغداد والشام، وعلى الرغم من التنافس الشديد، والذي اشتد وقعه بين العباسيين في المشرق العربي والأمويين في الأندلس، فإن الأواصر الثقافية بين الجناحين المشرقي والمغربي للخلافة الإسلامية لم ينفصم عراها، فمنذ هشام بن عبد الرحمن الداخل ورحلات العلماء من أقصى الخلافة إلى أدناها لم تنقطع، حاملين معهم الكتب والآراء التي حافظت على الشكل الثقافي العام في الحضارة الإسلامية، فقد رحل في عصر الداخل جماعة من فقهاء الأندلس إلى المشرق العربي، ودرسوا بالمدينة على الإمام مالك وغيره من أقطار المشرق ونقلوا عنه كتابه الموطأ، وكان في مقدمة هؤلاء فقهاء مبرزون مثل: زياد بن عبد الرحمن، وعيسى بن دينار، ويحيى بن يحيى الليثي. وفي عصر الحكم تتسع النهضة الفكرية وتظهر طوالع النهضة إلى جانب العلوم الدينية ويظهر الأدباء والشعراء إلى جانب المحدثين والفقهاء.

العامل الرابع:

ولعل الدوافع وراء رحلات الأندلسيين إلى المشرق للدراسة على علمائه ومدارسه، وفضلاً عما سبق، تلك الروايات التي قصها عبد الحكم المصري المتوفى (٢٥٧هـ - ٨٧١م) في كتابه (فتح مصر والأندلس) وكتابه المسمى (التاريخ) الذي لا يزال مخطوطاً بأكسفورد، وهي أساطير تضع من شأن الأندلسيين، فأولئك الشيوخ المشارقة كانوا ينظرون إلى أهل الأندلس باحتقار عظيم، ويرون أنهم أجلاف جهلاء، بيد أن أولئك المشارقة، الذين أحاطوا بأحاديث الرسول وما روي عنه كانوا لا يكادون يعلمون شيئاً عن

افتتاح الأندلس، وكانوا يحرصون مع ذلك على أن يظهروا أمام طلبتهم أنهم يعرفون كل شيء، ولهذا فقد كانوا يقصون على أولئك الطلبة - إذا سألوهم عن أمر الأندلس - أقاصيص مصرية، وكان أولئك الشيوخ يحسبون أن الأندلس مجمع الأعاجيب.

ويتحدثون عنه على أنه بلد وجد في بحر الظلمات، تسكنه الجن وتقيم فيه القلاع المسحورة والأصنام التي تتحرك من تلقاء نفسها، وتعيش فيه الشياطين في قمائم حبسها فيها سليمان عليه السلام.

وتكاد تكون رحلاتهم إلى المشرق منتظمة من أجل العلم والدراسة، وكان في مقدمة من ظهروا في تلك الفترة عبد الملك بن حبيب بن سليمان السلمي، وأصله من ألبيرة وسكن قرطبة، ثم رحل إلى المشرق وسمع الكثير وكان حافظاً للفقه على مذهب المدنيين، وكان بارعاً في النحو والعروض والشعر، حافظاً للأخبار والأنساب والأشعار، متفوقاً في عدة فنون وله كتب ومؤلفات في الفقه والتاريخ، (منها غريب الحديث)، (الجوامع في فضائل الصحابة)، (طبقات الفقهاء والتابعين)... الخ[1].

ومن أهل الجزيرة من رحل إلى مصر والحجاز والعراق، وتلقى على علمائه ودرس الفقه ولقي الأصمعي وغيره ببغداد ثم عاد إلى الأندلس ومدح الأمير الحكم وكان بارعاً في اللغة وشاعراً جزلاً. ومن أعلام الفقهاء الذين رحلوا إلى المشرق: ابن عبد السلام الخشني، والفقيه الأديب أبو عمر أحمد بن عبد الله، الذي جاء كتابه العقد الفريد بمحتوياته وتنوعه من أمتع الكتب الأدبية، ويعتبر كتاب العقد الفريد أكبر مظهر لتبعية الأندلس الفكرية للمشرق، وهو يعين لنا ذروة هذه التبعية، ولا زال هذا الكتاب متداولاً بين أيدي المشارقة يستخدمونه ويفيدون منه.

ومن الذين رحلوا من المشرق إلى المغرب العربي: طاهر بن محمد المهند البغدادي، وأبو العلاء صاعد بن حسن البغدادي المتوفى سنة ٤١٧هـ، وكان قد وفد من المشرق على الأندلس في أوائل عهد المنصور وأبو علي القالي... الخ[2].

---

(١) تاريخ الفكر الأندلسي.

(٢) ذكر المقري الذي توفي سنة ١٠٤١ هـ (١٦٣٢م) في كتابه الشهير: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب في بعض أبوابه التعريف ببعض من رحل من الأندلسيين إلى بلاد المشرق، وذكر بعض الوافدين على الأندلس من أهل المشرق.

ومن هؤلاء أبو عبد الله بن مسرة الجبلي من أهل قرطبة، وكان يتخذ لنفسه غاراً يتعبد فيه على مقربة من جبل قرطبة، حتى سمي بالجبلي، وكان قد برع في العلوم الدينية والفلسفية، سافر إلى المشرق ٢٩٨، ودرس هنالك على أيدي المعتزلة والكلاميين من أهل الجدل، ثم عاد إلى الأندلس، وهو يخفي نحلته وآراءه الحقيقية. واختلف إليه الطلاب من كل صوب.

ومن الموسيقيين اجتذب عبد الرحمن الأوسط ٢٠٦- ٢٣٨هـ (٨٢١- ٨٥٢) زرياباً إلى الأندلس الذي أدخل إليه الموسيقا والغناء العربيين المشرقيين، وهما فنان نهج عرب المشرق فيهما على أصول قديمة، وكان زرياب تلميذاً لإسحاق الموصلي في بغداد، ثم وقعت بينهما مجافاة دفعته إلى تلبية دعوة عبد الرحمن الأوسط بالأندلس.

ونبغ من أهل البلاد موسيقيون، وضعوا ألحاناً مبتكرة على الطريقة الشرقية، نذكر منهم: عبد الوهاب بن الحسين بن جعفر بن الحاجب، وكان شاعراً حسناً يقيم في بيته ومع أهله حفلات موسيقية، وأبا جعفر الوقشي الوزير الطليطلي الذي يبدو أنه اخترع عوداً يعزف من تلقاء نفسه بلا ضرب.

ويلغ من كثرة توافد علماء الأندلس إلى المشرق العربي حداً لفت نظر المؤرخين، فلقد ذكر المقري الذي توفي سنة ١٠٤١هـ (١٦٣٢م) في كتابه الشهير: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب: وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب في بعض أبوابه:

* التعريب ببعض من رحل من الأندلسيين إلى بلاد المشرق.
* وذكر بعض الوافدين على الأندلس من أهل المشرق.

يرى بروفنسال: أن أسبانيا البعيدة (الأندلس) لم تتجه قط في أول الأمر إلى الانفراد بدور خاص بها في الشعر، ذلك أنه كان من خصائص الحضارة الأندلسية التي لازمتها إلى منتصف القرن التاسع الميلادي، أن تتمسك تمسكاً شديداً بالتقاليد الشامية (ولم يزدد هذا التمسك إلا قوة حين ولي أمر المغرب والأندلس الإسلامي الأمير العربي الأموي عبد الرحمن الداخل). ومن الطبيعي ألا ندهش إذ نرى في أرض الأندلس من أول الأمر أرستقراطية عربية معتزة بأصلها مكبرة له تحافظ على مثلها الشرقية، وتنقل إلى المغرب كل شيء من عاداتها القديمة حتى عصبيتها القبلية، لذلك أصبح الشعر العربي فيها صورة دقيقة من الفن الشعري العربي في القرنين الأولين للإسلام. وهكذا نشأ شعر غنائي أسباني عربي فيه كل

خصائص المشارقة، وغير متجه إلى الانفراد بأي ابتكار، فكان إحساس الأندلس بتبعيتها للشرق واعتمادها عليه إحساساً مسلماً به ولا جدال فيه. . . وشمل هذا الإحساس الشعراء وفرض نفسه على إلهامهم.

وعلى هذا التقليد وهذا النهج كان جميع الأمراء الأمويين تقريباً يقرضون الشعر في المناسبات، وقد روى الداخل شعراً قاله حين رأى عرضاً، وعلى غير انتظار، نخلة في ريف قرطبة فحن إلى موطنه، أحس أن تلك النخلة تحس مثله الغربة، حتى العصبية القبلية التي كانت منتشرة بالشام انتقل تأثيرها إلى عرب الأندلس حتى نهشهم من الداخل، وفرقت في كثير من الأحيان بينهم وبين الأندلسيين العرب، وبين من أسلم من البلاد والبربر شركاء العرب في الفتح، فشاع الهجاء وما يستلزمه من مدح. وهكذا بقيت المعاني البدوية سائدة في أسبانيا أيضاً زمناً طويلاً، دون أن يدرك الذين يصطنعون هذه المعاني من الشعراء اختلاف الموطن، وقيامهم على جزء من القارة الأوروبية الذي قد يشبه أي شيء إلا جزيرة العرب.

يقول جرسيا جوميز: إن هذا العصر، عصر الخلافة الأموية، هو الذي التقى فيه تراث الفرس بتراث بيزنطة، واتحدا مع الأصل الأندلسي القديم، وقد تم تفاعل هذه العوامل تحت رعاية الأسرة الأموية، فإن هذه الأسرة، رغم عروبتها البحتة وغربتها في هذه البلاد، كانت عدواً لدوداً للعباسيين في المشرق، فكانت قرطبة يتكلم فيها العربية والأندلسية، ويسمع فيها تجاوب أجراس الكنائس وأذان المؤذنين. وكانت هذه الحضارة الأندلسية نفس حضارة بغداد الممثلة في ألف ليلة وليلة، فكانت البلاد كلها تحس في آخر القرن العاشر - عصر الأمراء الأمويين - نوعاً من الإحساس أنها دون سائر العالم تمثل ما يجعل الحياة حقاً تحياه، هو عصر رائع جاوز صيت الأندلس فيه وقوة جاذبيتها حدود المغرب بأمد بعيد، فقصدها شعراء مشهورون مثل أبي علي القالي، ومثل صاعد البغدادي، وكلهم لم يترددوا في التقرب ابتغاء الاستقرار في الأندلس دون أن يساورهم ميل إلى الأوبة، فكانت الأندلس في نظرهم بحق الأرض المباركة من بين ممالك الإسلام، وهو عصر رائع حقاً يمثل الحكم الثاني أثناء ولايته العهد وانصرافه في أوقات فراغه بعد أن نضجت سنه إلى أن يقوم ببناء جامع قرطبة الكبير بزينته الباهرة، وكان محباً للكتب عارفاً بها فيتخذ جماعة كبيرة من النساخ، رجالاً ونساء، وينفق عليهم، ويجعل من مكتبة الخلافة كنزاً لا يعدله كنوز ولا يقدر بمال. ويعتبر كتاب (الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة)، وهو

مؤلف ضخم يحتوي على أربعة مجلدات أو أقسام كبيرة، من أقيم وأنفس مصادرنا عن الطوائف، سواء من النواحي التاريخية أو الأدبية أو الاجتماعية، وبالرغم من أن الصفة الأدبية تغلب عليه بما يورده من تراجم أكابر الأدباء والكتاب والشعراء، ومن منثورهم ومنظومهم، فإنه مع ذلك يتضمن طائفة كبيرة من الفصول والشذور التاريخية المنقولة عن ابن حيان وغيره من المؤرخين المعاصرين، أو المكتوبة بقلم ابن بسام ذاته. ويصارحنا ابن باسم في مقدمته بالدافع النفسي الذي دفعه إلى تصنيف (الذخيرة)، وهو أنه رأى انصراف أهل عصره وقطره إلى أدب المشرق والتزود منه والإعجاب به، وإهمال أدب بلدهم، فأراد بوضع الذخيرة، وجميع ما تضمنه، من رائق المنثور والمنظوم، أن يبصر أهل الأندلس بتفوق أدبائهم، وروعة إنتاجهم، وأن الإحساس ليس مقصوراً على أهل المشرق. ومن الواضح أيضاً أن ابن بسام أراد أن يعارض بكتابه في محاسن أهل الجزيرة أي جزيرة الأندلس، أديب المشرق الكبير أبا منصور الثعالبي صاحب (يتيمة الدهر في محاسن العصر)، فالذخيرة واليتيمة بذلك صنوان كل منهما يهدف إلى تذوق محاسن قطره. ورغم أن ابن بسام ألف كتابه هذا ليخلع عن قومه ربقة تقليد المشرق، فإن عمله جاء في النهاية تقليداً للثعالبي، وذلك يؤيد الرأي القائل: إنه لا يمكن البدء من فراغ.

وهو أي ابن بسام من أهل شنترين في البرتغال الحالية، نشأ في بيت علم وحسب، ورحل إلى أشبونة سنة ٤٧٧/ ١٠٨٤، ووفد إلى قرطبة للمرة الأولى سنة ٤٩٤/ ١١١٠م مخلفاً وراءه ما ملكت يده في بلده الذي انتهبه النصارى، وقد وصف خروجه من بلده مقهوراً بقوله في فاتحة (الذخيرة):

(وعلم الله تعالى أن هذا الكتاب لم يصدر إلا عن صدر مكلوم الأنحاء، وفكر خمد الذكاء بين دهر متلون الحرباء، لانتباذي من شنترين قاصية الغرب، مفلول الغرب، مروع السرب، بعد أن استنفذ الطريف والتليد، وأتى على الظاهر والباطن النفاذ، بتواتر طوائف الروم علينا في عقر ذلك الإقليم، وقد كنا غنينا هنالك بكرم الانتساب عن سوء الاكتساب، واجتزأنا بمذخور العتاد، عن التقلب في البلاد إلى أن نثر علينا الروم ذلك النظام، ولو ترك القطا ليلاً لينام، وحين اشتد الهول هناك اقتحمت بمن معي المسالك على مهامه تكذب فيها العين الأذن، وتستشعر فيها المحن:

مهامه لم تصحب بها الذئب نفسه ‏ ‏ ‏ ‏ ولا حملت فيها الغراب قوادمه

حتى خلصت خلوص الزبرقان من سراره   وفزت فوز القدح عند قماره

فوصلت حمص بنفس تقطعت شعاعاً، وذهب أكثرها التياعاً، وليتني عشت منها بالذي فضل، فتغربت بها سنوات أتبوأ منها ظل الغمامة، وأعيا بي التحول عنها إلى الحمامة، ولا أنس إلا الانفراد، ولا بلغ إلا بفضلة الزاد، والأدب بها أقل من الوفاء، حامله أضيع من قمر الشتاء، وقيمة كل أحد ماله، وأسوأ كل بلد جهاله، حسب المرء أن يسلم وفره وإن ثلم قدره. وأن تكثر فضته وذهبه وإن قل دينه وحسبه).

ويذكر ابن بسام في فاتحة كتابه دافعه إلى تصنيف الذخيرة، وهو الرغبة في التعريف بأهل الأدب الأندلسيين، إذ إنه رأى الناس يغمطون قدرهم ويتساقطون في تيار التقليد المشرقي فيقول: (وما زال في أفقنا هذا الأندلس القصي إلى وقتنا هذا من فرسان الفنيين، وأئمة النوعيين، قوم هم طيب مكاسر، وصفاء جواهر، وعذوبة موارد ومصادر، لعبوا بأطراف الكلام المشقق، لعب الدجى بجفون المؤرق، وحدوا بفنون السحر المنمق، وباهوا غرر الضحى والأصائل بعجائب الأشعار والرسائل، نثر لو رآه البديع لنسي اسمه، أو اجتلاه ابن هلال لولاه حكمه، ونظم لو سمعه كثير ما نسب ولا مدح، أو تتبعه جرو ما عوى ولا نبح، إلاّ أن أهل هذا الأفق أبوا إلا متابعة أهل المشرق: يرجعون إلى أخبارهم المعتادة، رجوع الحديث إلى قتادة، حتى لو نعق بتلك الآفاق غراب، أو طن بأقصى الشام والعراق ذباب، لجثوا على صنم، وتلو ذلك كتاباً محكماً، وأخبارهم الباهرج، وأشعارهم السائرة، لا يعمر بها جنان ولا خلد، ولا يصرف فيها لسان ولا يد، فغاظني منهم ذلك، وأنفت مما هنالك، وأخذت نفسي بجمع ما وجدت من حسنات دهري، وتتبع محاسن أهل بلدي وعصري، غيرة لهذا الأفق الغريب أن تعود شذور أهله، ويا رب محسن مات إحسانه قبله، وليت شعري من قصر العلم على بعض الزمان وخص أهل المشرق بالإحسان)؟

ثم يذكر بعد ذلك السبب الذي جعله يترك ذكر ما قاله الأندلسيون من الشعر في عصور بني أمية والمنصور، وهو أنه لم يشأ أن يعيد ما أورده ابن فرج الجياني في (كتاب الحدائق) الذي ضاهى به (كتاب الزهرة) لابن داود الأصفهاني، ولهذا قصر كتابه أهل زمانه ممن رآه بنفسه أو عرفه معاصروه بقوله:

(فأضربت أنا عما ألف، ولم أعرض لشيء مما صنف، ولا تعديت أهل عصري ممن

شاهدته بعمري، أو لحقه بعض أهل دهري، إذ كل مردد ثقيل، وكل متكرر مملول، وقد مجت الأسماع (يادارمية بالعلياء فالسند)، وملت الطباع (لخولة أطلال ببرقة ثهمد)، ومجت (قفا نبك) في يد المتعلمين، ورجعت على يد ابن حجر بلائمة المتكلفين، فأما (أمن أم أوفى) فعلى آثار من ذهب العفا، أما إن يصم صداها ويسأم مداها؟ وكم من نكتة أغفلتها الخطباء، ورب متردم غادرته الشعراء، والإحسان غير محصور، وليس الفضل على زمن بمقصور، وعزيز على الفضل أن ينكر، تقدم به الزمان أو تأخر، ولحى الله قولهم: الفضل للمتقدم، فكم دفن من إحسان، وأخمل من فلان، ولو اقتصر المتأخرون على كتب المتقدمين لضاع علم كثير، وذهب أدب غزير).

٤ـ استقلال شخصية الخلافة بالأندلس:

بقيت الدولة الأموية عصراً تتشح بثوب الإمارة، وذلك وفقاً لما قرره مؤسسها عبد الرحمن الداخل، وبالرغم من أن بلاط قرطبة بلغ في عصر أمراء مثل: الحكم بن هشام، وولده عبد الرحمن، مبلغاً عظيماً من القوة والبهاء، وأضحى ينافس بلاط بني العباس في الأخذ بزعامة الإسلام، فإن أمراء بني أمية لبثوا على مبدئهم من الاكتفاء بلقب الإمارة إلى أن كان عهد عبد الرحمن الثالث (الناصر).

وفي ذكر وأسباب تلقب الناصر بلقب أمير المؤمنين:

قال الحميدي: فلما بلغه ضعف الخلافة بالعراق في أيام المقتدر، وظهور الشيعة بالقيروان، (تسمى عبد الرحمن الناصر بأمير المؤمنين، وتلقب بالناصر لدين الله) فعندئذ تغيرت أوضاع الغرب الإسلامي بقيام الخلافة الفاطمية في الضفة الأخرى من البحر على مقربة من الأندلس، وكان هذا الحدث الخطير في ذاته أول حافز للناصر على اتخاذ سمة الخلافة، وصدر مرسومه بذلك في اليوم الثاني من شهر ذي الحجة سنة ٣١٦هـ (يناير ٩٢٩م)، وبذا تحولت الدولة الأموية من إمارة إلى خلافة، وكان عبد الرحمن الناصر أول من تلقب من أمرائها (بأمير المؤمنين) وهذا نص المرسوم:

(بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على نبيه الكريم، أما بعد فأنا أحق من استوفى حقه، وأجدر من استكمل حظه، ولبس من كرامة الله تعالى ما ألبسه، فنحن للذي فضلنا الله به، وأظهر أثرتنا فيه، ورفع سلطاننا إليه، ويسر على أيدينا دركه، وسهل بدولتنا

مرامه، وللذي أشاد في الآفاق من ذكرنا، وأعلى في البلاد من أمرنا، وأعلن من رجاء العالمين بنا، وأعاد من انحرافهم إلينا، واستبشارهم بما أظلهم من دولتنا ما شاء الله، فالحمد لله ولي الإنعام بما أنعم به، وأهل الفضل بما تفضل علينا فيه، وقد رأينا أن تكون الدعوة لنا بأمير المؤمنين، وخروج الكتب عنا وورودها علينا بذلك - إذ كل مدعو بهذا الاسم غيرنا منتحل له ودخيل فيه، ومقسم بما لا يستحقه منه، وعلمنا التمادي على ترك الواجب لنا من ذلك حق أضعناه، واسم ثابت أسقطناه، فمر الخطيب بموضعك أن يقول به، وأجر مخاطبتك لنا عليه إن شاء الله فالحمد لله، والله المستعان)[١].

وهكذا اتخذ عبد الرحمن سمة الخلافة عن يقين بأفضليته وأولوية حقه وحق أسرته، وتسمى بأمير المؤمنين، وبدأت الدعوة من ذلك الحين لبني أمية بألقاب الخلافة في الأندلس والمغرب الأقصى، ونقشت ألقاب الخلافة على السكة.

هذا وربما كان قيام الخلافة الفاطمية في الضفة الأخرى من البحر، وانسياب دعوتها إلى المغرب الأقصى على مقربة من شواطئ الأندلس، في مقدمة البواعث التي حدت بعبد الرحمن إلى العمل على إحياء تراث الخلافة الأموية الروحي، بعد أن توطدت دعائم دولتها السياسية بالأندلس. وكان مؤسسها عبد الرحمن الداخل قد أمر بمنع الدعاء لبني العباس، ولكنه لم يتخذ سمة الخلافة واكتفى بلقب الإمارة، وسار بنوه على أثره، وبالرغم من أن الدولة الأموية قد استطاعت غير مرة أن تستعيد مجدها السالف في عهد الحكم بن هشام وولده عبد الرحمن الأوسط، فإن أمراء بني أمية لم يفكروا في الإقدام على منافسة بني العباس في ألقاب الخلافة، وقيل في تعليل ذلك إنهم كانوا يرون الخلافة تراثاً لآل البيت ويدركون قصورهم عن ذلك، (بالقصور عن ملك الحجاز أصل العرب والملة، والبعد عن دار الخلافة التي هي مركز العصبية)، وأنهم بعبارة أخرى كانوا يرون أن الخلافة تكون لمن يملك الحرمين[٢].

بيد أننا نعتقد أن هذا الإحجام يرجع بالأخص إلى بواعث الحكمة السياسية والتحوط من إثارة الفتن والخلافات الدينية والمذهبية، فلما ظهرت الدعوة الفاطمية في أفريقية،

---

(١) دولة الإسلام في الأندلس - الخلافة الأموية والدول العامرية - الفصل الأول - القسم الثاني.

(٢) ابن خلدون (المقدمة) جـ ١ ص ١٩٠، والمسعودي في مروج الذهب (بولاق) جـ ١ - ص ٧٨، وابن الأبار في الحلة السيراء ص ٩٩ .

ونمت بسرعة في أوائل القرن الرابع الهجري، ولما تواترت الأنباء من جهة أخرى عما انتهت إليه الدولة العباسية في المشرق من الاضطراب والفوضى، وما حدث من استبداد موالي الترك بالأمر، وحجرهم على الخلفاء، رأى عبد الرحمن أن يتسم بسمة الخلافة، وأن يسترد بذلك تراث أسرته الروحي، وأنه بما وفق إليه من النهوض بالدولة الإسلامية وتوطيد أركانها أحق بألقاب الخلافة من دولة منحلة وأخرى طارئة، ونفذ الأمر بذلك في يوم الجمعة مستهل ذي الحجة ٣١٦هـ، حيث قام صاحب الصلاة القاضي أحمد بن أحمد بن بقي بن مخلد بالدعاء له بالخلافة على منبر المسجد الجامع بقرطبة[1].

ومع صبغة الخلافة في الأندلس ظهر في عهد الناصر أعلام المؤرخين الذين وضعوا أسس الرواية الأندلسية، أولهم: أحمد بن محمد بن موسى الرازي، وقد ولد الرازي سنة ٢٧٤هـ وتوفي سنة ٣٤٤هـ، ومن تصانيفه (أخبار ملوك الأندلس وخدماتهم وغزواتهم ونكباتهم)، وكتاب (الاستيعاب في أنساب أهل الأندلس)، وكتاب في (صفة أهل قرطبة وخططها ومنازل الأعيان بها)، وقد كانت رواية الرازي مستقى خصباً لمؤرخي الأندلس وفي مقدمتهم عميدهم ابن حيان.

وظهر قرينه ومعاصره ابن القوطية، وهو أبو بكر محمد بن عمر بن عبد العزيز بن عيسى بن مزاحم، ويعرف بابن القوطية لانتسابه بطريق النسب إلى سارة القوطية ابنة تيزا ملك القوط، وقد ولد بقرطبة وتوفي بها سنة ٣٦٧هـ (٩٧٧م)، وكان راوية متمكناً حافظاً لأخبار الأندلس وسير أمرائها وأخبار علمائها وفقهائها وشعرائها. وقد كتب تاريخه المسمى (تاريخ افتتاح الأندلس) وكان فوق ذلك من أئمة عصره في اللغة والنحو، وله في ذلك مؤلفات قيمة، وكانت كتب اللغة أكثر ما تقرأ عليه وتؤخذ منه.

ومن أعلام المؤرخين في ذلك العصر أيضاً أحمد بن موسى العدوي المتوفى سنة ٣٨٨هـ، وقد ألف كتاباً عنوانه (تاريخ الأندلس).. واستمرت النهضة الفكرية التي ازدهرت في عصر الناصر، وفي عهد خلفه الحكم المستنصر (٣٥٠-٣٦٦هـ) وازدادت قوة وازدهاراً، وكان الحكم وهو الخليفة الأديب العالم رائد هذه الحركة الفكرية العظيمة؛ وكان من ظواهرها قيام جامعة قرطبة العظيمة، واحتشاد أكابر الأساتذة بين عقودها، وإنشاء المكتبة الأموية الكبرى التي بذل الحكم في إنشائها من الجهود العظيمة والأموال

(١) ابن حيان في المقتبس - السفر الخامس - لوح ١٩٩أ.

الزاخرة ما لم يسمع بمثله، بلغت محتويات هذه المكتبة الفريدة زهاء أربعمائة ألف مجلد، من مختلف أصناف العلوم والفنون، وكثرت المكتبات العامة والخاصة، وبلغ شغف اقتناء الكتب أشده في ذلك العصر، واحتشد حول بلاط الحكم جمهرة من أكابر العلماء في مقدمتهم الحافظ أبو بكر بن معاوية القرشي، وأبو علي القالي ضيف الأندلس يومئذ، والأديب المؤرخ محمد بن يوسف الحجاري، وإمام النحو الراوية ابن القوطية، وربيع بن زيد الفيلسوف والعلامة الفلكي النصراني وغيرهم، وظهر في تلك الفترة جمهرة من الشعراء المبرزين، وكان في مقدمتهم طاهر بن محمد البغدادي الوافد من المشرق إلى الأندلس، وكان يعرف بالمهند وكان شاعراً محسناً مدح الحكم المستنصر ثم مدح المنصور بن أبي عمر بعد ذلك وحظي لديه، وقد اتهم بالغلو في بعض الآراء الدينية.

ومن أشهرهم يوسف بن هارون الرمادي القرطبي المعروف بأبي جنيش، كان من أشهر شعراء الأندلس في وقته، واشتهر بالأخص بشعره الهجائي، وكان سريع البديهة مشهوراً عند العامة والخاصة لسلوكه في فنون مختلفة من المنظوم، ومدح الرمادي الحكم المستنصر، ولكنه وقع تحت طائلة غضبه لما صدر منه من شعر قاذف في حقه، وأمر باعتقاله مع باقي الشعراء الهجائيين، حماية للناس من ألسنتهم، وزج بالرمادي إلى السجن مدة، وكتب خلال اعتقاله كتاباً سماه (كتاب الطير) وصف فيه كل طائر معروف، ثم عفا عنه الحكم وأطلقه مع باقي إخوانه، وتوفي الرمادي فقيراً معدماً أيام الفتنة في سنة ٤٠٣هـ، ونبغ في تلك الفترة عالم من أعظم علماء اللغة بالأندلس، هو أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي النحوي الأشبيلي، وقد وضع في اللغة والنحو عدة كتب مشهورة منها (الواضح)، و(لحن العامة)، و(أخبار النحويين)، كما وضع مختصراً لكتاب (العين) إلى غير ذلك، وكان في نفس الوقت أديباً بارعاً وشاعراً محسناً، وقد أورد لنا الحميدي شيئاً من نظمه، وندبه الخليفة الحكم لتدريس اللغة لولده هشام، وألزمه بالبقاء في قرطبة ولم يأذن له بالرجوع إلى وطنه أشبيلية، وتوفي الزبيدي قرابة سنة ٣٨٠هـ[1].

هـ ـ الشعوبية والشخصية الأندلسية:

كان من الضروري بعد إعلان الاستقلال السياسي أن تتحرك التيارات الثقافية نحو

---

(١) جذوة المقتبس رقم (٣٤).

منازع الاستقلالية، وأن تظهر بوادر قد لا يتوقعها القرار السياسي إلا فيما بعد، فظهر اتجاه نحو ظهور بوادر للمذهب الشافعي على يد بقي الدين بن مخلد رغم أنه حورب، ونبذه فقهاء الأندلس الجامدون على مذهب مالك، وظهرت بعد زمن بوادر المذهب الظاهري على يد ابن حزم، وبوادر البحث عن معالم شخصية الأندلس على يد ابن بسام في كتابه (الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة)، وذلك واضح في عنوان المؤلف، ثم ظهرت أخيراً شعوبية الأندلس التي يرجعها بعض المؤرخين إلى ابن غرسيه في رسالته (تفضيل العجم على العرب)[1]، لذلك رأينا أن نفصل القول في ذلك الموضوع والعوامل التي أحاطت بظهوره.

يرى جولد زيهر أنه قد اتصل بالعناصر العربية والبربرية في أسبانيا عنصران آخران هما:

(أ) المولدون، وهم نصارى أسبانيا الذين اعتنقوا الإسلام.

(ب) الصقالبة، ويراد بهم السلافيون بوجه خاص، وأسارى الحرب والأرقاء من مختلف الشعوب الشمالية بمعنى عام.

وكان العرب يتعالون على هؤلاء القوم مما دعا بعضهم أن ألف كتاباً سماه (كتاب الاستظهار والمغالبة، على من أنكر فضل الصقالبة)، أشاد فيه بذكر مشاهير الصقالبة في شتى فروع الثقافة العربية، ولعل هذا الكتاب كان أول محاولة للكتابة في دائرة الشعوبية، وإن لم تكن في صميمها لأن مؤلفه دافع عن عنصره ولم يهاجم غيرهم.

أما الميل الحقيقي إلى الشعوبية فقد أخذ طابعه الكامل في محيط المولدين، ويمتاز هذا الميل في أسبانيا بحرصه على أن ينسجم مع العقيدة الإسلامية، على حين نجد شعوبية المشرق على النقيض من ذلك إذ نرى ممثلي الشعوبية فيه من الملاحدة والزنادقة في أكثر الأمر.

ومن أقطاب شعوبية الأندلس: محمد بن سليمان المعافري، وكان شديد العصبية للمولدين. ومنهم أبو محمد عبد الله بن الحسن المتوفى سنة ٣٣٥، وكان معروفاً بشدة تعصبه للعجم، ومحاولته الغض من شأن العرب، بيد أنه لم يتح للنزعة الشعوبية الأندلسية أن تشاع في إنتاج أدبي إلا بعد أن انقسمت الدولة إلى دويلات صغيرة تناهب الحكم فيها

---

(١) رجعنا في هذا الموضوع إلى كتاب نوادر المخطوطات للبحاثة المحقق الأستاذ/ عبد السلام هارون، موجز بحث (جولدتسهير - الشعوبية عند مسلمي اسبانيا).

صقالبة ومولدون، فتسمع حينئذ من أبي عامر بن غرسيه نفسه شعوبية يحاول إثبات فضل العجم على العرب.

ومما يجدر ذكره في مقام المقارنة بين شعوبية المشرق وشعوبية الأندلس، أن المشرقيين حين يقولون (العجم) فإنهم يعنون الفرس، على حين يتسع مدلول هذه الكلمة عند الأسبانيين فيشمل الروم وبني الأصفر، وقد وازن ابن غرسيه بين المميزات الطبيعية والخصال الخلقية بين عنصري العرب والعجم، ففخر ببياض العجم على سمرة العرب، ثم هو يقابل بين حياة العرب القدامى بين الإبل والشاة، وحياة الأكاسرة والقياصرة في ظل السيوف والرماح، ويعقد مقايسة بين هاجر أم العرب، وسيدتها سارة أم العجم، ويتكلم في قناعة في الشهوات الدنيا، كالطبل والزمر ومعاقرة الخمر، ويذكر أن العجم يمتازون في لباسهم وطعامهم وشرابهم، ثم يفخر بأمجاد العجم السياسية، والحربية والعلمية، وأما أن (محمداً ﷺ) كان عربياً فلا فخر في ذلك للعرب، فإن التبر من التراب، والمسك بعض دم الغزال، والماء العذب يستودع جلد المزادة البالي، ثم ختم ابن غرسيه رسالته بعبارات يستظهر بها التقوى توهيناً لما قد يشتم من كلامه مما قد يمس العقيدة الدينية، وهو في ذلك لا ينسى أن يتملق أميره ويخلط باللين عنفاً في مخاطبة صديقه. ذلك ما رآه جولد زيهر في موضوع الشعوبية في الأندلس، والمسألة في نظرنا ليس لها من حظ الشعوبية المشرقية إلا المصطلح الذي أطلق عليها، وذلك لعدة عوامل:

١ ـ المميزات العرقية:

منذ دخل العرب الأندلس ـ رغم أن الفتح كان شركة بينهم وبين إخوانهم البربر ـ فإنهم ميزوا أنفسهم بمميزات السادة الفاتحين على البربر وعلى مسلمي أسبانيا من طبقة المولدين، فلهم عليهم حق الرياسة والإمارة والفخار عليهم بشرف النبي، وأنهم أهل النبي، وبلغتهم نزل القرآن فلهم الصدارة الروحية والاجتماعية. ذلك مما دفع البربر ومسلمي أسبانيا من المولدين والصقالبة أن يتفوقوا في دراسة اللغة وعلوم الدين والشريعة تفوقاً مشهوداً، حتى يمتنع على العرب أن يدعوا لأنفسهم الصدارة العلمية والروحية، ولما كانت الفلسفة لا تعد علماً في مجال العلوم الإسلامية، ونشأت في الأندلس نشأة وليد متهم فنأوا بأنفسهم عنها حتى لا تلطخ سمعتهم بها، وأقبلوا في نشاط لا يجارى على العلوم اللغوية والدينية، وقرض الشعر كي لا يكون للعرب عليهم فضل.

٢ ـ مرسوم الناصر بإطلاق لقب خليفة عليه:

لا شك أن مشاعر الغربة التي كانت تسيطر على الأمير عبد الرحمن الداخل مؤسس البيت الأموي في الأندلس ومؤسس دولة بني أمية فيها، وشوقه الدائب إلى دمشق حاضرة الخلافة الأموية في المشرق، بدأ البيت الأموي يتخفف منه بعض الشيء بسبب عوامل الاستقرار التي بدأت باستقرار نفوسهم وتوسعاتهم داخل الأندلس، ولم تعد الدولة العباسية تؤرقهم بعد أن انشغلت عنهم بمشاكلها الداخلية وانقساماتها، وإعلان الدولة الفاطمية استقلالها واتخاذها مصر حاضرة خلافاتها، بذلك استشعرت بقوتها وزهوها الخالد القديم، وأنها أحق بالخلافة من غيرها، كل ذلك دفع الخليفة الناصر أن يعلن في زهو مرسوم الخلافة، من هنا أخذ الناصر يسعى جاهداً ليحقق لدولته عوامل القوة ومظاهر الخلافة، فأمن حدود دولته، وعقد المعاهدات، وأجرى سفارات دبلوماسية بينه وبين دول الغرب، وأعاد بناء جامعة قرطبة الزهراء ومكتبتها، فأرسى بذلك معالم الشخصية الأندلسية لتصبح خلافة مميزة عن خلافة بغداد، وظهر ميل نحو الاستقلالية في السياسة والفكر. فازداد ميل الخليفة إلى الشعراء والأدباء، الذين أقبلوا ينسجون قصائدهم على منوال شعراء بني أمية في المشرق، وليعيدوا مجدهم على أسماع الأحفاد في الأندلس.

٣ ـ الدعوات الفكرية بفضل الأندلس:

لقد عبّر ابن بسام عما كان يعاني منه الأندلسيون من الناحية النفسية، ذلك الإحساس الذي يكاد يكون مركب نقص، عاناه الأندلسيون بسبب وضعهم من المشارقة، فالمشارقة أصحاب مهد الثقافة الإسلامية، وبلادهم منبع اللغة العربية، وأقاليمها مصدر الاتجاهات الأدبية، فكل شيء عقدي أو عقلي أو فني يظهر أولاً في المشرق، ويأخذ منه المشارقة ما يشاؤون، ثم يفد بعد ذلك على الأندلس، وذلك كان بسبب قرب المشارقة من المصدر وبعد الأندلسيين عن هذا المصدر. ولهذا كان الأندلسيون يحسون بنوع من التخلف عن المشارقة، ويحاولون دائماً أن يعوضوا ذلك بتأكيد تفوقهم برغم بعدهم، وسبقهم برغم غربتهم، ومن هنا نراهم يتعصبون للدين تعصباً شكلياً، حين يتعلقون بمذهب مالك مثلاً تعلقاً يوشك أن يكون جموداً، هذا على حين يترخصون في كثير من الأمور ترخصاً ربما كان مخالفة صريحة للدين من أساسه، لذلك كان الجو الفكري في الأندلس ينازعه تياران:

تيار تقليدي: اندفع فيه الأندلسيون عن حب لثقافة المشرق مهد الحضارة الإسلامية، ومهد دولة بني أمية.

وتيار تحرري: يود الانطلاق من إطار التقليد للمشرق ليعبر عن بيئته الأندلسية. فظهرت مؤلفات تؤكد على الجانب التحرري الملتزم بالتراث الإسلامي، وتوضح انتقادها للتيار التقليدي مثل الذخيرة. كذلك ألف ابن حزم (٤٥٤هـ) رسالة في فضل الأندلس، وهي ثبت تصنيفي أحصى فيها ثمار الفكر الأندلسي، إذ أتى فيها على ذكر المؤلفات الرئيسية التي ساهم فيها الأندلسيون حتى عصره، سواء في العلوم الدينية أو غيرها، ولعل الدافع إلى تأليفها هو انتقاد بعض كتاب القيروان بعض المثقفين الأندلسيين في عدم ولائهم لتاريخهم، وعدم محافظتهم على ذكرى انتصاراتهم والفخر بملوكهم. بالإضافة إلى الحركة النقدية التي قام بها ابن بسام في مؤلفه العظيم (الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة)، حين رأى انصراف أهل عصره إلى أدب المشرق، والتزود منه والإعجاب به وإهمال أدب بلدهم، فأراد أن يبصر أهل الأندلس بتفوق أدبهم وروعة إنتاجهم، ففي ظل الجو الذي شاعت فيه محاولات تأصيل الوضع الفكري في الأندلس. كان الجو مهيأ لظهور الشعوبية في الأندلس على نحو مخالف مما ظهرت عليه في المشرق العربي، وعلى نحو ما ظهر في رسالة ابن غرسيه المسماة (تفضيل العجم على العرب)، فإنه يفخر على العرب بإيمانه وليس بزندقته كما شاعّ في المشرق العربي. . . فالشعوبية التي ظهرت في الأندلس كانت تبغي الاستقلالية في الشخصية والحد من الانحراف في تبعية الأندلس لبغداد، وتلك صحوة ترجع أصولها إلى المرسوم الذي أصدره الناصر أول خليفة أموي في الأندلس بإطلاق لقب الخليفة عليه محتذياً في ذلك باستقلال الفاطميين عن مركز الخلافة في بغداد. من هنا ظهر الاستقلال السياسي وإعلان لقب خليفة على أمير الأندلس، وأصبحت خلافة مستقلة تميل للاستقلال الفكري والثقافي. لذلك تميزت الشعوبية في الأندلس عن مثيلتها في المشرق بأنها كانت انتصاراً للدين وليست دعوة إلى الزندقة والإلحاد، وكانت حداً للمميزات العرقية العربية ومطامعها وليست طرداً للعرب، ثم هي دعوة فكرية لإنصاف التراث الأندلسي ووضع حد من تغلغل تيارات الثقافة المشرقية في الأندلس، فهي صحوة إلى التقدم الفكري وليست ردة معادية للإسلام والعرب على نحو ما كانت في المشرق. أما الخطأ في القضية فإن الذين درسوا شعوبية الأندلس حصروا دراستهم في رسالة ابن غرسيه والرد عليها، ولم ينظروا إلى الجو الفكري العام لها.

بعد ذلك نقدم بعضاً من نص الرسالة وبعض الردود عليها لمزيد من المتابعة:

١ ـ رسالة أبي عامر بن غرسيه: أفرد له علي بن سعيد صاحب المغرب المتوفى سنة ٦٨٥هـ ترجمة خاصة قال فيها: (أبو عامر بن غرسيه)[١].

٢ ـ شهدت له رسالته المشهورة بالتمكن من أعنة العربية، وهو من أبناء نصارى البشكنس.

٣ ـ سبي صغيراً وأدبه مجاهد مولاه ملك الجزر ودانية، وكان بينه وبين أبي جعفر بن الخراز صحبة أوجبت أن استدعاه من خدمة المعتصم بن صمادح ملك المرية ناقداً عليه ملازمة مدحه وتركه ملك بلاده. إن مولد أبي عامر كان ببلاد البشكنس، ويفهم ذلك أيضاً من ص ١٠ نصوص البلوي في كتابه ألف باء ١: ٣٥٠، وأنه انتقل إلى دانية من أعمال بلنسية في سباء وقع عليه وهو صغير حيث ربي في كنف أبي الجيش مجاهد العامري. ويبدو أن أبا عامر كان له شأن عظيم في دولة المجاهد، الأمر الذي حمله أن يستدعي صديقه أبا جعفر بن الخراز لينضم إليه في خدمة مولاه مجاهد، بل يبدو أن مجاهد العامري كان مأوى وملاذاً للشعوبيين، فكما نشأ ابن غرسيه في بلاطه، نجد عالماً آخر لائذاً بكنفه، وهو اللغوي ابن سيدة صاحب المخصص، جاء في سير النبلاء في ترجمته (كان شعوبياً يفضل العجم على العرب)، ثم قال: (وكان منقطعاً إلى الأمير مجاهد العامري)... وهو يحاول أن يجتذب صديقه أبا جعفر بن الخراز من كنف ملك عربي، هو المعتصم بالله أبي يحيى بن معن بن صمادح التجيبي، وكان المعتصم ملك على المريا، وهي مدينة كبيرة من كورة ألبيرة من أعمال الأندلس، وكانت هي وبجانة بابي الشرق[٢].

تاريخ الرسالة: مما لا يتطرق إليه الشك أن الرسالة كتبت في حياة مجاهد مولى أبي عامر بن غرسيه بعد استيلائه على (دانة)، وتمتد حياة مجاهد السياسية ما بين سنتي ٤٠٦ ـ ٤٣٦هـ، وكانت دانية آخر ما استولى عليه من البلاد وفيها وطد ملكه، يقول في رسالته: مهلاً بني الإماء عن الغمز والإماء، فنحن عرق غرق في الأنساب الصميمة والأحساب الصميمة، فمن يهولنا أو يروعنا، قد رسخت في المجد أصولنا وفروعنا، ومن يطولنا وكل الورى قد شمله فضلنا وطولنا:

---

(١) نوادر المخطوطات ـ الأستاذ عبد السلام هارون.

(١) نفس المصدر.

شرف ينطح النجوم بروقيه ... وعز يقلقل الأجبالا

حلم، علم ذوو الآراء الفلسفية الأرضية، والعلوم المنطقية الرياضية... والنهضة بعلوم الشرائع والطبائع، والمهرة في علوم الأديان والأبدان.

هم ملكوا شرق البلاد وغربها ... وهم منحوكم بعد ذلك سؤددا

ما شئت من تدقيق وتحقيق، حبسوا أنفسهم على العلوم البدنية والدينية، لا على وصف الناقة الفدنية، لعلمهم ليس بالسفاف كفعل نائلة وإساف، أصغر بشأنكم إذ بزق خمر باع الكعبة أو غبشانكم، وإذا بورغالكم قاد فيل الحبشة إلى حرم الله لاستئصالكم عضواً لإبصاره، فهذا الذكر إلى الفحش أصار.

أزيدك أم كفاك وذاك أني ... رأيتك في انتحالك كنت أحمق

فلا فخر معشر العربان، الغربان، بالقديم المفري للأديم، لكن الفخر بابن عمنا الذي بالبركة عمنا، الإبراهيمي النسب الإسماعيلي الحسب، الذي انتشلنا الله تعالى به وإياكم من العماية، والغواية.

الرد عليها: ولقد رد عليه جماعة من العلماء، نعرض نماذج منها ثم نعقب بتعليق عليها:

الرد الأول على ابن غرسيه منشئ الرسالة المتقدمة مما عني بإنشائه وتأليفه الشيخ المبارك الأفضل أبو يحيى بن مشعدة نفعه الله بها، وجعلها حجة له عند الحاجة إليها. ويبدو أنه كان شيخاً جليلاً في حضرة ملوك المغرب، ونجد في هذا الرد ذكر الإمامة للمهدي أبي عبد الله محمد القرشي العلوي، ومحمد هذا هو المعروف بمحمد بن تومرت، وكان قيامه بالأمر سنة ٥١٥ ووفاته سنة ٥٣٤، ونجد في الرد أيضاً ذكر عبد المؤمن بن علي. وكانت ولادته سنة ٤٨٧ ووفاته سنة ٥٥٨، وهذه التواريخ تبعد كثيراً عن التاريخ الذي كتبت فيه رسالة ابن غرسيه، هذا التاريخ الذي لا يصح أن يتجاوز سنة ٤٣٦، وهي سنة وفاة مجاهد ملك دانية يقول فيها رداً على ابن غرسيه:

وما فخرت به يا حمار، يا فرث أنمار، من حملة الاسترلوميقي، والعلم بالارتماطيقي، والألوطيقي، كفخر الأمة بحدج ربتها ذلك لمستنبطي يونان وساسان، وكينية بابل وكلذان وكاسان، أصحاب العلوم الأرضية، والتعاليم الرياضية، من الطبقة الفيثاغورثية، والفلاسفة الهرمسية، معالم عفت ملوككم آثارها، وطمست أنوارها، بغاوية قسطنطينكم، وغباوة

المفلق لدينكم، ابن الهلانية[1] وقيم الملة الطبانية:

حبوت النصارى بها معلناً ... لها غير كاتمي أسرارها

ولم أدر أنك من قبلها ... تحت السياط بأثمارها[2]

الرد الثاني: رد لمجهول وعنوانه في الأصل (رسالة ثانية في الرد على ابن غرسيه) فمن المحتمل أن يكون رسالة ثانية لأبي يحيى بن مسعدة، أو تكون لأحد الذين قد جرى لهم ذكر في الرد، ومما جاء فيها:

أيها الزاري علينا بشأن أبي غبشان، وماذا على الرجل تخوف فصرف على أربابها السدانة، ووفى فأدى إلى أهلها الأمانة، دون خدعة ولا خلاب، وجرى المذكيات غلاب[3]، نجح، رجح، لا تطيش بهم الأحلام، ولا تساجلهم الأيام، فمه أيها المتعاطي لما لا يدرك، المتشبع بما لا يملك، المتبجح دعواه كالخصي يفخر بمتاع مولاه. إن حظكم الاسترلوميقي، والأرثماطيقي والتعاليم المنطقية والموسيقا، والفنون الفلسفية والجومطريقي حظ الزمان من الهرم، والحمر من تأليف النغم، لكنها والله أقوى منكم لحيا، وأقوم هدياً، وأثقب خواطر، وأصدق بصائر، تلك علوم يونان، ومبادئ كلذان، ونتائج هرمسية[4]، ونسب فيثاغورية، لا ما أنتم بنو الاستاه منه متعاطون، وفي عشوائه خابطون، إن العرب بأميتها لأدركت بحلومها، ما أدركته الأوائل بتعاليمها، أهل البيان وأربابه، لهم فتحت أبوابه، ورفعت بالبقاع قبابه، نزل الفرقان بلسانها فدل على إحسانها:

---

(٢) يعني قسطنطين بن هيلاني. قال المسعودي: «وهو أظهر دين النصرانية وحارب عليها حتى قلت وانتشرت في البلاد». التنبيه والإشراف ١١٩ . وانظر الفصل لابن حزم (٢:٧٣).

(٢) ثمرة السوط: عقرة طرفه. وذكر الثعالبي في الكنايات ١٨ أن ثمرة السوط يكفى بها عن القلفة. وأنشد لدعبل:

إلى هليجين لم تقطع ثمارهما ... قد طال ما سجدا للشمس والنار

أراد: أنهما لم يختنا. وانظر للكلام على هذه الكتابة النادرة حواشي البيان (٣:٢٢٨ ـ ٢٢٩).

(٣) المذكى من الخيل: المسن. والغلاب المغالبة. والمثل يضرب لمن يوصف بالتبريز على أقرانه في حلبة الفضل.

(٤) أي ليس لهم حظ من تلك العلوم والفنون، كما ليس للزمان حظ من الهرم فإن الزمان دائم الشباب.

فلو أن السماء دنت لمجد ومكرمة دنت لهم السماء

عنق صدق جعل الله لها البيت الحرام قياماً، والحنيفية السمحة قواماً، وإن بيتاً رفع منه إبراهيم القواعد وإسماعيل، ونطق بفضله التنزيل، وسفر بين ساحته جبريل، لمظنة خيرات، ومصب بركات، ومنجم آيات معجزات، مشاعر معظمة ومناسك مكرمة، وملتقى آدم وحواء ومهبط الوحي من السماء، ذلك بيت الله لا بيوت نيرانكم وشعار صلبانكم، ومدارس الذكر لا مدارس البهتان، ومعارج الملك لا مدارج الشيطان، إن القرآن ليس بديوانكم، ولا الكعبة من زخاريف إيوانكم:

إن الذي سمك السماء بنى لنا بيتاً دعائمه أعز وأطول[١]

الرد الثالث: رسالة لأبي الطيب بن من الله القروي، وهو الفقيه الأديب أبو الطيب عبد المنعم بن من الله الهواري القيرواني، كما في الصلة لابن بشكوال، ونسبة (القروي) هي الثابتة في نص مجموعة الأسكوريال، وأما كتاب ابن بشكوال فيجعلها القيرواني. يقول فيها: (وفي فصل): وفخرت بالرياضة الأرضية، صدقت ونبت عني في الجواب هي كالرياضة، سريعة الذهول، كثيرة الجفول، زهر الشمرق، ونور مطرق، لا ثمر، ولا كثر[٢].

وهل في الرياض لمستطيع سوى أن يرى حسن ازدهارها

ثم قال: فلما جاءت الديانة، بطلت الكهانة، ولما نزل القرآن، زجر الشيطان. وكذلك الدرجة الأولى، فالعرب بها أحق وأحرى، وهي معرفة الشهور والأيام، وحساب الدهور والأعوام، والأفلاك وإدراكها، والأبراج وأدراجها، والنيرات وتعاورها، والدراري وتغاورها[٣]، عرفوا السماء ومعائشها، والأرض وحشائشها، ووصفوا الطوالع والغوارب، ورتبوا الثوابت وأنواءها، والنوائب وأدواءها، والأزمنة وأهواءها، فلا ينجم نجم إلا ثمته، ولا ينبت نبت إلا وثمته، لا عيش في سائر الأقطار، إلا بضامن الأمطار[٤]، كما لا ثبات للحيوان إلا بالنبات، فقد عرفوا إذاً طريقي الحياة، ووصفوا فريقَي النجاة، وما سوى ذلك قبل ليس فيه فصل.

---

(١) للفرزدق في ديوانه ٧١٤ .

(٢) الكثر، بالفتح وبالتحرك: طلع النخل. وفي الحديث لا قطع في ثمر ولا كثر.

(٣) بدله في الذخيرة: (الأعراب أدرى بها).

(٤) الذخيرة: (بعاير الأمطار).

وأما الطب فجمعته العرب في كلمتين معلومتين ولفظتين محفوظتين، على رأيها في الاقتصار، ومذهبها في الاختصار، فقالت: (المعدة بيت الداء والحمية رأس الدواء)، وقال ﷺ: (أصل كل داء البردة)[1]، وقالوا: (كل وأنت تشتهي، ودع وأنت تشتهي)، وجمعوا الطب بأظافيره، والصلاح بحذافيره، وإذا فتشت أصول سقراط، وتبينت فصول بقراط، لم تجد مستزاداً مستجاداً، ولا مستراداً ولا مستفاداً، وليس هذه الأمور ممن ينفرد بها أفرادهم ولا يخص بها آحادهم، بل ينطق بها صغارهم وكبارهم، ويعرفه نساؤهم، ويهتف به إماؤهم، وأشعارهم بذلك ناطقة، وأخبارهم عنه صادقة، ما تلوا فيه متلوا، ولا قروا به مقروا[2]، لكنها الطباع الصافية والقرائح الكافية، والغرائز السليمة، والنحائر الكريمة، تلتقط الحكم من مخاطباتهم، وتسير الأمثال في محاورباتهم على منهاج واحد من الفصاحة في المجاورة والمشاورة، وعلى طريقة واحدة من البلاغة في المسالة والمراغمة، والمواجزة من المناجزة، ولا يتعلمون ولا يتأملون، بل يرسلون الحكم إرسالاً، ويبعقون الفطن إرسالاً، والموسيقا علم اللحون، (فما)[3] بالعجم إليه حاجة مجحفة وضرورة معجفة، لعجز[4] طباعهم عن الأوزان، وقلة اتساعهم في الميدان... إلى آخره[5].

تعقيب:

أما الذي يعنينا من عرضنا لهذا الموضوع فهو صلته بالفلسفة والعرب... يرى ابن غرسيه في رسالته «تفضيل العجم على العرب» أن العرب أبعد ما يكونون عن التفلسف فهو يجعل من قومه، عجم الأندلس، أهل حلم وعلم، ذوو الآراء الفلسفية الأرضية والعلوم المنطقية الرياضية والنهضة بعلوم الشرائع والطبائع، المهرة في علوم الأديان والأبدان... إلخ.

أما العرب فهم لديه (عربان غربان) فعلهم سفساف قصروا معارفهم على (وصف الناقة الفدية). ولعل الذي شجعه على ذم العرب بعدم التفلسف ما كان قد أصدره الناصر

(١) البردة: بالتحريك: التخمة، لأنها تبرد المعدة فلا تنضج بالطعام.

(٢) الذخيرة: (ولا قرءوا فيه مقروا).

(٣) التكملة من الذخيرة.

(٤) الذخيرة: (لنبو).

(٥) نوادر المخطوطات ـ الأستاذ عبد السلام هارون.

بشأن حركة عبد الله بن مسرة بشأن تحريم الفلسفة، فهذا ما جعله يردد اتهام العرب بعدم عنايتهم بالعلوم الفلسفية. وما أثاره ابن غرسيه بصدد علوم الأوائل والعرب هو الذي دفع أرنست رينان فيما بعد أن يثير قضية العرق السامي، وعدم قدرته على التفلسف، وبالرغم من أن رسالة ابن غرسيه في تفضيل العجم على العرب، لم تأت على منهج علمي فيه تحر ودقة، فإنها جاءت على نسيج أدبي فريد اشتملت على معارف بأحوال العرب في الجاهلية مما يشهد له بحسن براعته الأدبية، وإحاطته بأحوال العرب التاريخية وأحوالهم العرقية، لكن يعيبها أنها جاءت قذفاً، وهجاء، وتنابذاً، وجدلاً مغلوطاً، أثارت ردوداً عليه، وعلى طريقته، فهناك من رد عليه مثل الشيخ أبي يحيى بن مسعده، وهو شيخ جليل يكيل له السب والتقبيح فيقول له: وما فزت به يا حمار... ثم يرد عليه معايرته العرب بمحاربة الفلسفة، وبأنه قد سبق لملوككم أن طمسوا معالم الفلسفة (معالم عفت ملوككم آثارها وطمست أنوارها بغواية قسطنطينكم... إلخ)، أي أن محاربة الفلسفة ما هي إلا مراحل تاريخية تقع في حياة كل أمة ففي تاريخ كل أمة وثبات وعثرات، ولقد وقع في تاريخكم مواقف حجر على التفلسف على يد قسطنطينيين، وإذا كانت لديكم فلسفة فهي تقليد الناس من خدمة المدارس.

أما صاحب الرسالة الثانية: وهي لمجهول لكن الباحث المحقق المدقق، عبد السلام هارون يرجح أنها لابن مسعده صاحب الرسالة السابقة، وساق ترجيح احتماله، يقول في رسالته رداً على ابن غرسيه: إن حظكم من التعاليم المنطقية والموسيقا والفنون الفلسفية، حظ الزمان من الهرم والحمر من النظم، لكنها والله أقوم منكم لحياً وأقوم هدياً، وأثقب خواطر، وأصدق بصائر، تلك علوم يونان، ومبادئ كلذان ونتائج هرمسية ونسب فيثاغورية، لا ما أنتم بنو الاستاه منه متعاطون، وفي عشوائه خابطون... يعين هذا النص الرد على تصحيح قضيتين:

القضية الأولى: إن الأندلسيين قبل الفتح الإسلامي ليس لهم حظ من التفلسف، وتلك قضية سنقف عليها بعد، فحظهم منها كحظ الحمر من تأليف النظم. ثم يزيد على ذلك فيشمهم بأنهم دون المستوى فيقول على لغة ابن غرسيه: تلك علوم يونان ومبادئ كلذان ونتائج هرمسية، ونسب فيثاغورية، لا ما أنتم بنو الاستاه منه متعاطون، وفي عشوائه خابطون.

القضية الثانية: التفلسف والعرب: لم يذكر صاحب الرسالة حرجاً تحرج منه على عدم تفلسف العرب، أو حرجاً من كونهم لم يصيبوا في جاهليتهم شيئاً من علوم الأوائل، كذلك لم يذكر سبباً (دينياً يمنع تناول علوم الأوائل أو أي أسباب أخرى، بل هو يرى أن التفلسف عند العرب فطرة، يقول: إن العرب بأميتها أدركت بعلومها، ما أدركته الأوائل بتعاليمها أهل البيان وأربابه، ولهم فتحت أبوابه ورفعت بالبقاع قبابه، نزل الفرقان بلسانها فدل على إحسانها). فلو كان صاحب الرسالة يرى رأي تحريم الفلسفة لذكره وحسن تحريمها على رأي فقهاء الأندلس، ويبدو أن صاحب الرسالة ممن كانوا يميلون إلى علوم الأوائل، وذلك واضح من ذكر مذاهبها ومدارسها وبلادها التي تنحدر منها ويقدر علمها بقوله أقوم هدياً...

أما رسالة أبي الطيب بن من الله القروي: فهي رسالة موسعة كتبها صاحبها رداً على ابن غرسيه، وسلك فيها منهجاً يغاير في رده عليه ردوداً سابقة على رسالة ابن غرسيه، فهو أولاً قسمها إلى فصول، وإن شئت قلت لخصها أولاً في نقاط، ثم جعل من كل نقطة في رسالة ابن غرسيه فصلاً يرد عليه فيها، مما يشهد له على مدى إحاطته برسالة ابن غرسيه حتى في أدق ألاغيزها ورمزياتها، كما يشهد رده عليه أيضاً بعلو ثقافته التاريخية والاجتماعية والدينية والفلسفية، وقدرته على الحوار الجدلي، وذلك تلمسه وهو يعدد علوم العرب ويقابل بينها وبين علوم الأوائل، ويظهر حواره الجدلي في قوله: وفخرت بالرياضة والأرضية صدقت ونبت عني في الجواب، ويقول معدداً علوم الأوائل وموقف العرب منها على حدة فيقول: وأما الأسترلوميقي العلوم الهندسية فعلم مبني على التعاليم... فأهلها عمال ممتهنون والعرب بعيدة عن المهنة. والجومطريقي علم الهيئات فيبين أن الموقف منه بعض يرى أنها فاسدة وآخرون يرون أنه كالعيافة والزجر والقيافة، وهذا باب مسلم للعرب لهم فيه اليد الطولى والمنزلة الأولى، وأما معرفة الشهور والأيام بالطوالع فالعرب بها أحق وأحرى.

وأما الطب فمجتمعه العرب... وأما الموسيقا علم اللحون... فلهم من الشعر الموزون والنطق المكنون والكلام المنثور ... ثم أخذ يبين موقف هذا العلم من الدين وكيف ذمه الدين. وأما الأنوطيقي واللوطيقي علوم الفلسفة فما جاء منها إلا حموقي وإلا خروقي، وظهر عجز القوم، وبان أنهم أغمار ليس فيهم إلا حمار... إلخ.. وجاءت على نسج أدبي يفوق ابن غرسيه، ففيها الطباق والجناس والكثير من المحسنات البلاغية التي تميز بها أدب الأندلس...

وفي النهاية: فإن رسالة ابن غرسيه وما أحدثته من صدق أدبي وفكري حولها تبيناً منها أن علوم الأوائل، ولا سيما الفلسفة، لم تكن على حظ مشهود من العناية بها مما جعل ابن غرسيه يأخذ عليهم موقفهم منها، ولا تخرج الثقافة العربية في الأندلس عن الشعر العربي وموضوعاته القديمة وثقافته اللغوية وما حولها من العلوم الدينية المحفوظة، أما الردود عليه فوافقته على أشياء، وفخرت عليه بأشياء، مع الاحتفاظ بالرد عليه بصيغ اللوم والتفريغ والتهجين والقذف والسب لحاله وحال من ينتسب إليهم من العجم، وذلك بابه مفتوح على نفسه... وموقف الردود من قضية التفلسف والعرب ليس فيه ما يلفت النظر، فشأن العرب شأن بقية الشعوب، فهي كثقافة موجودة بينهم وحظيت بالدرس والتفاعل معها، ولهم فيها باع واسع على مستوى جماعات اشتغلوا بها. وأما كموقف سياسي فيها فله ظروفه التاريخية فما وقع في عصر الناصر من تعقب حركة ابن مسرة فقد وقع مثله في قسطنطينة حين تعقب الفلسفة وأغلق مدارسها، أما بعيداً عن الموقف السياسي فقد وجدت جماعات اشتغلوا بها بعيداً عن الموقف السياسي، والرسالة والردود عليها اتفقوا على أن أرض الأندلس قبل الفتح الإسلامي كانت بمعزل عن التفلسف.

٦ ـ جامعة قرطبة الزهراء:

لا شك أن من عوامل الازدهار الثقافي والنهضة الفكرية في الأندلس: إنشاء جامعة قرطبة في جامعها المميز في عهد الناصر والمستنصر، والصالونات الأدبية التي انتشرت وانتشرت في ربوع قرطبة. تتنافس في شراء الكتب واقتنائها مما نشر روح العلم بين مجتمعها، بما لم يشهده عصر قبلها أو بعدها، ولولا بعض عوامل ألمت بقضية الفكر أحاطت بالناصر فأصدر مرسومه بحرق كتب عبد الله بن مسرة، وإغلاقه مدرسته، وتتبع رجاله لتغير وجه التاريخ الثقافي والسياسي في الأندلس، لما تشعه تلك الدراسات على الحياة العقلية والاجتماعية والسياسية، ولقد أجاد الفقيه أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية في وصف قرطبة بهذين البيتين:

بأربع فاقت الأمصار قرطبة ... وهن قنطرة الوادي، وجامعها
هاتان ثنتان، والزهراء ثالثة ... والعلم أكبر شيء وهو رابعها[1]

(١) نفح الطيب جـ ٢ ص ١٤٦ .

وبما يروى عن شهرة قرطبة في مجال العلوم أن أبا الفضل التيفاشي ذكر ما قاله ابن رشد لابن زهر في تفضيل قرطبة على أشبيلية، فقال: (ما أدري ما تقول، غير أنه إذا مات عالم بأشبيلية فأريد بيع كتبه حملت إلى قرطبة حتى تباع فيها)[1]. (وإن مات مطرب بقرطبة فأريد بيع آلاته حملت إلى أشبيلية)[2]، وذكر ابن سعيد أن لأهلها رياسة ووقاراً لا تزال سمة العلم والملك متوارثة فيهم[3].. وقال أيضاً: (إن قرطبة أعظم علماً وأكثر فضلاً بالنظر إلى غيرها من الممالك لاتصال الحضارة العظيمة والدولة المتوارثة فيها).. وقال الحجازي في المسهب: (وكانت قرطبة في الدولة المروانية قبة الإسلام ومجتمع علماء الأنام الأعلام، بها استقر سرير الخلافة المروانية، وفيها تمخضت خلاصة القبائل المعدية واليمانية، وإليها كانت الرحلة في رواية الشعر والشعراء، إذ كانت مركز الكرماء ومعدن العلماء ولم تزل تملأ الصدور منها والحقائب، ويباري فيها أصحاب الكتب أصحاب الكتائب، ولم تبرح ساحاتها مجر عوالي، وجري سوابق، ومحط معالي، وحمى حقائق)، وقال أيضاً: (هي كانت منتهى الغاية، ومركز الراية، وأم القرى، وقرارة أولي الفضل والتقى، ووطن أولي العلم والنهى، وقلب الإقليم، وينبوع متفجر العلوم، وقبة الإسلام، وحضرة الأنام، ودار صوب العقول وبستان سوم الخواطر، وبحر درر القرائح، ومن أفقها طلعت نجوم الأرض وأعلام العصر، وفرسان النظم والنثر، وبها أنشئت التأليفات الرائقة، وصنفت التصنيفات الفائقة، والسبب في تبريز القوم حديثاً وقديماً على من سواهم أن أفقهم القرطبي لم يشتمل قط إلا على البحث والطلب لأنواع العلم والأدب)[4]. ولقد كانت قرطبة بلداً نصف عربي يتحدث أهله العربية وعجمية أهل الأندلس، ويختلط فيه رنين الأجراس بأذان المؤذنين، وكان بعض شعراء الأندلس يفيئون إلى ظلال البيع الصغيرة ليصيبوا شيئاً من النبيذ[5] فجددوا بذلك ما عرفه شعراء البدو من شرب النبيذ في ديور الصحراء المتأبدة في القفر،

---

(١) اعتمدنا في هذا الموضوع على:
دولة الأندلس في الإسلام ١ - ٢، وهي دراسة موسعة حافلة بالنصوص النادرة.

(٢) قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس (دراسة تاريخية عمرانية أثرية في العصر الإسلامي) جـ ١، ٢ الأستاذ الدكتور السيد عبد العزيز سالم.

(٣) نفح الطيب، جـ ١ ص ١٤٧ .

(٤) المصدر السابق جـ ٢ ص ٩ .

(٥) المصدر السابق الصفحة نفسها.

وتجلى اختلاط الأجناس بعضها ببعض، وتجاور الديانات بعضها لبعض، عن جو سمح جميل إنساني شفاف نفس الجو الحضاري الذي نعرفه في بغداد أيام ألف ليلة[*].

ولقد اهتم أمراء بني أمية وخلفاؤهم باقتناء المصنفات الفنية النادرة، وأرسلوا للبحث عنها والتماسها وشراء الخبراء المتخصصين؛ فالأمير عبد الرحمن الأوسط بعث عباس بن ناصح الجزيري إلى المشرق ليبحث له عن الكتب القديمة النادرة فأتى له بالسند هند وغيره. ويعتبر عبد الرحمن الأوسط أول من أدخل هذه الكتب الأندلس، وعرف أهلها بها ونظر هو فيها[1]، وكان عبد الرحمن الأوسط يداخل كل ذي علم في فنه [2]، كما كان مكرماً للعلماء محسناً لهم، وكان يخلو بكبير الفقهاء يحيى بن يحيى الليثي ويشاوره[3]، وكان شاعراً أديباً ذا همة عالية[4]، عالماً بعلوم الشريعة والفلسفة[5]، كما كان مولعاً بالسماع مؤثراً له على جميع لذاته[6]، غير أن الحركة العلمية في قرطبة لم تصل إلى ذروتها إلاّ في عصر الخلافة، وعلى الأخص في زمن الحكم المستنصر، وكان الحكم أكثر خلفاء بني أمية حباً للكتب، وذكروا (أنه جمع من الكتب ما لا يحد ولا يوصف في كثرة نفائسه، حتى قيل إنها أربعمائة ألف مجلد، وأنهم لما نقلوها أقاموا ستة أشهر في نقلها)[7]، وذكر أبو محمد بن حزم، عن تليد الخصي المتولي لخزانة العلوم والكتب بدار بني مروان أن عدد فهارس مكتبة الحكم التي تشتمل على أسماء الدواوين (أربعة وأربعين) فهرسة بكل فهرسة عشرون ورقة، واهتم الحكم المستنصر بهذه الكتب عناية كبرى، فجمع في قصره حذاق النساخين، والمهرة

(*) يقصد بذلك أبا عامر بن سعيد الذي بات ليلة بإحدى كنائس قرطبة (وقد فرشت بأضغاث آس، وعرشت بسرور واتئناس، وقرع النواقيس يبهج سمعه، وبرق الحميا يسرج لمعه، والقس قد برز في معبده المسيح متوشحاً بالزنانير أبدع توشيح، قد هجروا الأفراح، واطرحوا النعم كل اطراح، لا يعمدون إلى ماء بآنية إلا اغترافاً من الغدران بالراح، وأقام بينهم يعملها حمياً كأنما يرشف من كأسها شفة لميا، وهي تنفح له بأطيب عرف...) نفح الطيب جـ ٢ ص ٦٦ .

(١) ابن سعيد، جـ ١ ص ٤٥ .

(٢) المصدر السابق الصفحة نفسها.

(٣) نفسه، ٤٦ .

(٤) البيان المغرب، جـ ٢ ص ١٣٥ .

(٥) نفح الطيب جـ ٢ ص ٢ .

(٦) المصدر السابق، جـ١ ص ٣٧١ .

(٧) نفح الطيب جـ ١ ص ٣٧١ .

في الضبط، والمجودين في التجليد صيانة لكتبه، ولكن هذه المكتبة العظمى التي جهد الحكم في تكوينها لم تلبث أن بددها الحاجب واضح العامري، ونهب ما بقي منها على أثر دخول البربر مدينة قرطبة عنوة في سنة (٤٠٣هـ)[١]، وكان المنصور محمد بن أبي عامر ـ رغم حبه للفلسفة ـ قد جرد مكتبة القصر من كتب الفلسفة والفلك وغيرها من الكتب، وأحرقها بيده أمام نفر من علماء قرطبة البارزين كالأصيلي وابن ذكوان والزبيدي، ليظهر للناس غيرته على الدين[٢].

وكان أهل قرطبة من أشد الناس احتراماً للكتب، وأكثرهم شغفاً باقتنائها، واعتناء بخزائنها حتى أصبح ذلك على حد قول محمد بن عبد الملك بن سعيد: (من آلات التعيين والرياسة حتى إن الرئيس منهم الذي لا تكون عنده معرفة، يحتفل في أن تكون في بيته خزانة الكتب، وينتخب فيها ليس إلا لأن يقال: فلان عنده خزانة كتب، والكتاب الفلاني ليس عند أحد غيره، والكتاب الذي هو بخط فلان قد حصله وظفر به)[٣]، وأورد المقري مثلاً يدل على حب أهل قرطبة للكتب، أورده على لسان أبي يحيى الحضرمي جاء فيه: (أقمت مرة بقرطبة ولازمت سوق كتبها مدة أترقب فيه وقوع كتاب كان لي بطلبه اعتناء إلى أن وقع وهو بخط فصيح وتفسير مليح، ففرحت به أشد الفرح، فجعلت أزيد في ثمنه فيرجع إلى المنادي بالزيادة علي إلى أن بلغ فوق حده فقلت له: يا هذا أرني من يزيد في هذا الكتاب حتى بلغه إلى ما لا يساوي، قال: فأراني شخصاً عليه لباس رياسة، فدنوت منه وقلت له: أعز الله سيدنا الفقيه، إن كان لك غرض في هذا الكتاب تركته لك، فقد بلغت فيه الزيادة بيننا فوق حده، فقال لي: لست بفقيه ولا أدري بما فيه، ولكني أقمت خزانة كتب، واحتلفت فيها لأتجمل بها بين أعيان البلد، وبقي فيها موضع يسع هذا الكتاب، فلما رأيته حسن الخط جيد التجليد، استحسنته، ولم أبال بما أزيد فيه، والحمد لله بما أنعم به من الرزق، فهو كثير، قال الحضرمي: فأحرجني، وحملني على أن قلت له: نعم لا يكون الرزق كثيراً إلا عند مثلك، يعطى الجوز من ليس له أسنان وأنا الذي أعلم ما في هذا الكتاب، وأطلب الانتفاع به يكون الرزق عندي قليلاً وتحول قلة ما بيدي بيني وبينه)[٤].

---

(١) البيان المغرب جـ ٢ ص ١٠٢ .

(٢) تاريخ الفكر الأندلسي ص ٦٥ .

(٣) نفح الطيب جـ ٢ ص ١١ .

(٤) المصدر السابق الصفحة نفسها.

وكان الحكم المستنصر من كبار علماء الأندلس سمع من قاسم بن أصبغ وأحمد بن دحيم ومحمد بن عبد السلام الخشني، وزكريا بن خطاب وأكثر عنه، وأجاز له ثابت بن قاسم، وكتب عن خلق كثير سوى هؤلاء، وكان يستجلب المصنفات من الأقاليم والنواحي، ويبذل في اقتنائها ما أمكن من الأموال حتى ضاقت عنها خزائنه، وكان ذا غرام بها قد أثر ذلك على ذات الملوك[1]. ويذكر ابن بشكوال أنه قلما كان يوجد كتاب من خزائنه إلا وله فيه قراءة أو نظر أو تعليق مهما كان موضوع الكتاب، وكان يعتني بكتابة نسب المؤلف ومولده وتاريخ وفاته، ولذلك كان في معرفته برجال العلم والأدب والأخبار والأنساب أحوذيا نسيجاً وحده يكتب وينقل.

ويشهد له بذلك ابن جلجل في حكاية له عن موت حنين بن إسحاق، فقال: إن لموته قصة ظريفة أنا ذاكرها، حدثني بها وزير عن أمير المؤمنين الحكم المستنصر بالله قال: كنت مع أمير المؤمنين المستنصر بالله رضي الله عنه فجرى الحديث فقال: أفتعلمون كيف كان موت حنين بن إسحاق؟ قلنا: لا يا أمير المؤمنين، قال: خرج المتوكل على الله يوماً وبه خمار فقعد في مقعدة فآذته الشمس وكان بين يديه الطيفوري[2] النصراني الكاتب[3]

---

(١) المصدر السابق جـ ١ ص ٣٧١ .

(٢) هو إسرائيل بن زكريا الطيفوري متطبب الفتح بن خاقان كان مقدماً في صناعة الطب، جليل القدر عند الخلفاء ذا منزلة عظيمة عند الخليفة المتوكل على الله العباسي ولقب جده بالطيفوري لأنه كان طبيباً لطيفور مولى الخيزران أم الهادي والرشيد (العيون ١: ١٥٧ ـ ١٥٨، والأخبار ٢١٨).

(٣) هو أبو زيد حنين بن إسحاق العبادي ـ والعباد قبائل شتى من بطون العرب نزلوا الحيرة وكانوا نصارى ـ ويعد حنينا من أئمة الترجمة في الإسلام. وقد كان رئيساً لبيت الحكمة في بغداد الذي أنشأه الخليفة المأمون سنة ٢١٥ هـ = ٨٣٠م.

ويورد ابن جلجل في ترجمة حنين هنا خبراً عجيباً عن تعلمه العربية بفارس على الخليل بن أحمد صاحب كتاب العين، وأنه هو الذي أدخل هذا الكتاب بغداد. وقد أورد هذا الخبر جميع من ترجموا لحنين مثل ابن أبي أصيبعة والقفطي وابن العبري وصاعد، ومن المؤكد أنهم نقلوا عن ابن جلجل، الذي اعتقد أنه وهم فيه. لأن الخليل بن أحمد مات سنة ١٧٥ هـ على الأكثر أي قبل أن يولد حنيناً، الذي ولد سنة ١٩٤ هـ ولم ينتبه لهذا الخطأ، ممن نقلوا هذا الخبر، إلا صاعد الأندلسي، الذي عقب عليه بقوله: «ولم يكن الخليل بن أحمد بأرض فارس، وإنما كان بالبصرة وتوفي بها في سنة سبعين ومائتين، وبين وفاته ووفاة حنين المذكور تسعون سنة. فانظر؟». وقد أجمعت كتب التراجم على وفاة حنين «يوم الثلاثاء لست خلَوْن من صفر سنة ستين ومائتين وهو أول يوم من كانون الأول سنة ١١٨٥ ـ الإسكندرية».

وحنين بن إسحاق فقال له الطيفوري: يا أمير المؤمنين، الشمس لا تضر بالخمار، فلما تناقضا بين يديه كشفهما عن صحة أحد القولين، فقال حنين: يا أمير المؤمنين، الخمار حال للمخمور، والشمس لا تضر بالخمار، إنما تضر بالمخمور، فقال المتوكل: لقد أحرز حنين من طبائع الألفاظ وتحديد المعاني ما فاق به نظراءه، فوجم لها الطيفوري، فلما كان في ذلك اليوم أخرج حنين من كمه كتاباً فيه صورة المسيح مصلوباً، وصور أناس من اليهود حوله، فقال له الطيفوري: يا حنين أهؤلاء صلبوا المسيح؟ فقال: نعم، (قال له الطيفوري): أبصق عليهم، قال حنين: لا أفعل، قال الطيفوري: ولم؟ قال حنين: لأنهم ليسوا الذين صلبوا المسيح، إنما هي صورة مخطوطة، فأشهد عليه الطيفوري ورفع إلى المتوكل يسأله إباحة الحكم عليه بديانته النصرانية، فبعث في الجاثليق والأساقفة، وسئلوا عن ذلك، فأوجبوا لعنة حنين، فلعن سبعين لعنة بحضرة الملأ من النصارى، وقطع زناره، وأمر المتوكل أن لا يصل إليه دواء من قبل حنين حتى يستشرف على عمله الطيفوري، وانصرف حنين إلى داره فمات من ليلته، فيقال: مات غماً وأسفاً أو سقى نفسه سماً؛ فهذه قصة موت حنين بن إسحاق الترجمان. في هذه الرواية دلالة على عناية الحكم المستنصر بأخبار الفلاسفة والتحدث بها.

قال صاعد:

ومنها كتاب «القوى» وكتاب «اليعسوب» في رمي القسي والسهام والنصال، ووجدت بخط أمير الأندلس الحكم «المستنصر بالله» بن عبد الرحمن «الناصر لدين الله» بن محمد بن عبد الله.

تقدم الطب في أيام الأمير محمد، ومع ذلك فلم تكن هناك حركة تأليف في الطب إلى أن كانت دولة عبد الرحمن الناصر، فتتابعت الخيرات أيامه ودخلت الكتب الطبية من المشرق وجميع العلوم، وقامت الهمم، وظهر الناس ممن كان في صدر دولته من الآباء المشهورين[1]، ويعتبر عصر الناصر أزهى عصور قرطبة في العلوم الرياضية وخاصة الطب، ويعبر ابن أبي أصيبعة عن الازدهار، عندما يشير نقلاً عن ابن جلجل إلى وصول الراهب نقولا إلى قرطبة من قبل الإمبراطور البيزنطي رومانوس في سنة ٣٤٠، وكان يومئذ بقرطبة من الأطباء قوم لهم بحث وتفتيش وحرص على استخراج ما جهل من أسماء عقاقير كتاب

(١) طبقات الأطباء والحكماء لابن جلجل ص ٩٨ تحقيق د. فؤاد السيد.

ديستوريدس إلى العربية، وكان أبحثهم وأحرصهم على ذلك من جهة التقرب إلى الملك عبد الرحمن الناصر، حسداي بن شبروط الإسرائيلي، وكان في ذلك الوقت من الأطباء الباحثين عن تصحيح أسماء عقاقير الكتاب، وتعيين أشخاصه محمد المعروف بالشجار (عالم النبات)، ورجل كان يعرف بالبسباسي، وأبو عثمان الجزار الملقب باليابسة، ومحمد بن سعيد الطبيب، وعبد الرحمن بن إسحاق بن هيثم، وأبو عبد الله الصقلي وكان يتكلم باليونانية ويعرف أشخاص الأدوية، وفتحت قرطبة أبوابها للدارسين والباحثين والعلماء في الطب والرياضيات من جميع أنحاء الأندلس أمثال: أبي البغونش الطليطلي الذي قدم إلى قرطبة لطلب العلم بها، (فأخذ عن مسلمة بن أحمد علم العدد والهندسة، وعن محمد بن عبدون الجبلي، وسليمان بن جلجل وابن الشناعة ونظرائهم علم الطب ثم عاد إلى طليطلة)[١]، وفي عصر الحكم تولى أحمد بن أحمد الحراني الطبيب إقامة خزانة بالقصر للطب لم يكن قط مثلها، رتب لها ١٢ طبيباً من الصقالبة لتجهيز الأدوية المركبة والمعجونات[٢].. قال ابن جلجل: وكان هؤلاء النفر كلهم في زمان واحد مع نقولا الراهب، أدركته في أيام المستنصر، وصحبتهم في أيام المستنصر الحكم وفي صدر دولته مات نقولا الراهب، فصحح ببحث هؤلاء النفر الباحثين عن أسماء عقاقير كتاب ديسقوريدس تصحيح الوقوف على أشخاصها بمدينة قرطبة خاصة بناحية الأندلس وما أزال الشك فيها عن القلوب، وأوجب المعرفة بها بالوقوف على أشخاصها، وتصحيح النطق بأسمائها بلا تصحيف إلا القليل منها الذي لا بال به ولا خطر له، وذلك يكون مثل عشرة أدوية[٣].

وهكذا ازدهر الطب والصيدلة بقرطبة ازدهاراً دعا الحكم المستنصر إلى إنشاء ديوان الأطباء، يقيد فيه اسم كل طبيب يحترف مهنة الطب والصيدلة ويزاولها، فإذا ما ارتكب خطأً يتوجب العقاب أسقط اسمه من الديوان، كما بالنسبة للطبيب أحمد بن حكيم بن حفصون، الذي لازم الحاجب جعفر الصقيلي، فلما سجن جعفر وسقطت منزلته ثم مات أسقط صاحبه الطبيب (من ديوان الأطباء) وبقي محمولاً إلى أن توفي.

ولقد أنجبت قرطبة عدداً كبيراً من العلماء في كافة العلوم العقلية، وكانت مركزاً

(١) عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ص ٤٩٥ .

(٢) ابن جلجل ص ١١٣ .

(٣) عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص ٤٩٢ .

لدراسات الطب والهندسة في سائر الأندلس، ففيها ظهرت أعظم مجموعة من الأطباء والصيادلة الذين كانوا يؤلفون مدرسة في علم الطب والعقاقير، وفي عصر الموحدين بلغ الطب في الأندلس ذروة تقدمه، وساهمت قرطبة التي فقدت مكانتها العلمية في عهد الفتنة في هذه الحركة، فظهر من أبنائها الطبيب الفيلسوف أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي (ت ٥٥٩)، وكان متميزاً بالطب، وله فيه كتاب (الكليات) الذي أجاد في تأليفه، وكان ابن رشد يؤمن بالتشريح ويقول: من اشتغل بالتشريح ازداد إيماناً بالله[1]، ومن تلاميذه: أبو عبد الله محمد بن سحنون القرطبي، وأبو جعفر أحمد بن سابق القرطبي، وأبو محمد عبد الله بن أبي الوليد محمد بن رشد.

٧ ـ التسامح الديني الإسلامي:

وقد تميزت الخلافة الأموية بعدة خصائص: أولها: الاعتماد في توطيد سلطاتها على الموالي الصقالبة، وهي سياسة بدأت في عهد الإمارة منذ عبد الرحمن الداخل، ووصلت ذروتها في عهد الناصر، وثانيها: الاسترابة بالقبائل والزعامات العربية، والعمل المستمر على إخضاعها والقضاء على سلطات نفوذها، وذلك لما لقيه بنو أمية منذ البداية من معارضة هذه القبائل والزعامات وانتفاضها المتوالي وثوراتها المتعددة. وثالثها: عطفها الواضح على أهل الذمة وهم: النصارى، واليهود، وكفالة حريتهم الدينية والاجتماعية. وهذه السياسة أيضاً ترجع إلى عصر الإمارة، حيث أنشئ منذ عهد الحكم بن هشام أو قبله بقرطبة منصب خاص لإدارة شؤون أهل الذمة يعرف صاحبه (بالقومس)، وقد كان للنصارى المعاهدين فوق ذلك قاض خاص، وقد يكون أسقفهم في نفس الوقت. وعين بعد ذلك للنصارى مطران خاص، مركزه بمدينة أشبيلية، وقد استمر هذا التسامح نحو النصارى المعاهدين عصوراً، وذلك بالرغم مما كانوا يكيدونه في بعض الأحيان ضد الحكومة المسلمة من الدسائس والمؤامرات، ويعقدون من الصلات المريبة مع نصارى الشمال.

بلغت الخلافة الأموية بالأندلس ذورة قوتها ونفوذها السياسي والأدبي في عهد الناصر وولده الحكم المستنصر.

أما في شأن الدين وحرية العقائد والضمائر فقد كانت السياسة الإسلامية مثلاً أعلى

---

(١) المصدر السابق ص ٥٣١ .

للتسامح، فلم يظلم أحد أو يرهق بسبب الدين أو الاعتقاد... وكان أداء الجزية هو كل ما يفرض على الذميين من النصارى واليهود لقاء الاحتفاظ بدينهم وحرية عقائدهم وشعائرهم، ومن دخل منهم الإسلام سقطت عنه الجزية، وأصبح كالمسلم سواء بسواء في جميع الحقوق والواجبات. ونرى في هذا الموطن أن نقدم طائفة من الأقوال والآراء التي يعلق بها المؤرخون والنقدة الغربيون على سياسة الفتح الإسلامي وآثاره في أسبانيا. يقول العلامة المستشرق رينهارت دوزي: (لم تكن حال النصارى في ظل الحكم الإسلامي مما يدعو إلى كثير من الشكوى بالنسبة لما كانت عليه من قبل، أضف إلى ذلك أن العرب كانوا يتحلون بكثير من التسامح فلم يرهقوا أحداً في شؤون الدين، ولم تكن الحكومة ـ إذ لم تكن مغرقة في الدين ـ لتشجع إسلام النصارى، إذ كانت الدولة تخسر بإسلامهم كثيراً، ولم يغمط النصارى للعرب هذا الفضل بل حمدوا للفاتحين تسامحهم وعدلهم وآثروا حكمهم على حكم الجرمان والزنج، وانقضى القرن الثامن كله في سكينة، وقلما نشبت فيه ثورة، كذلك لم يبد رجال الدين في العصور الأولى كثيراً من التذمر، وإن كانت لديهم أكثر البواعث لذلك، وهذا ما توحيه روح الرواية اللاتينية التي كتبت سنة ٧٥٤ في قرطبة والتي تنسب إلى يزيد الباجي، فإن كاتبها رغم كونه من رجال الدين يبدي نحو المسلمين من العطف ما لم يبده أي كاتب أسباني آخر قبل القرن الرابع عشر. ويقول دوزي عن آثار الفتح: آلعلم الإلهي، والاستدلال بالعلم الطبيعي عليه، فلا أعلم كتاباً أجدى على طالب الفلسفة منه، فإنه يرف بالمعاني المشتركة لجميع العلوم والمعاني المختصة بعلم علم منها، ولا سبيل إلى فهم معاني (قاطا غورياس) وكيف هي الأوائل الموضوعة لجميع العلوم إلا منه، ثم له بعد هذا في العلم الإلهي وفي العلم المدني كتابان لا نظير لهما، أحدهما المعروف بالسياسة المدنية والآخر المعروف بالسيرة الفاضلة، عرف فيهما بجمل عظيمة من العلم الإلهي على مذهب (أرسطوطاليس) في المبادئ الروحانية، وكيف تؤخذ عنها الجواهر الجسمانية على ما هي عليه من النظام، واتصال الحكمة وعرف فيها بمراتب الإنسان وقواه النفسانية، وفرق بين الوحي والفلسفة ووصف أصنافهم الاجتماعية: (كان الفتح العربي من بعض الوجوه نعمة لأسبانيا، فقد أحدث فيها ثورة اجتماعية هامة، وقضى على كثير من الأدواء التي كانت تعانيها البلاد منذ قرون، وحطمت سلطة الأشراف والطبقات الممتازة أو كادت تمحى، ووزعت الأراضي توزيعاً كبيراً، فكان ذلك حسنة سابغة وعاملاً في ازدهار الزراعة إبان الحكم العربي ثم كان الفتح عاملاً في تحسين أحوال الطبقات المستعبدة، إذ كان

الإسلام أكثر تعضيداً لتحرير الرقيق من النصرانية، كما فهم أحبار الممالك القوطية، وكذا حسنت أحوال أرقاء الضياع إذ غدوا من الزراع تقريباً، وتمتعوا بشيء من الاستقلال والحرية)[١]. ويقول الأستاذ لابن بول: (أنشأت العرب حكومة قرطبة التي كانت أعجوبة العصور الوسطى، بينما كانت أوروبا تتخبط في ظلمات الجهل، فلم يكن سوى المسلمين من أقام منابر العلم والمدنية. ولم يكن المسلمون كالبرابرة من القوط أو الوندال يتركون ورائهم الخراب والموت، فإن الأندلس لم تشهد قط أعدل وأصلح من حكمهم، ومن الصعب أن نقول: إن العرب اكتسبوا تلك الخبرة الفائقة بالشؤون الإدارية فقد خرجوا من الصحراء إلى الغزو، ولم يفسح لهم تيار الفتح مجالاً يدرسون فيه إدارة الأمم المفتوحة)[٢].

ويقول المستشرق الأسباني جانيجوس: لقد سطعت في أسبانيا (الأندلس) أول أشعة لهذه المدنية، التي نثرت ضوءها فيما بعد على جميع الأمم النصرانية وفي مدارس قرطبة وطليطلة العربية، جمعت الجذوات الأخيرة للعلوم اليونانية بعد أن أشرفت على الانطفاء وحفظت بعناية، وإلى حكمة العرب وذكائهم ونشاطهم، يرجع الفضل في كثير من أهم المخترعات الحديثة وأنفعها[٣].

وقال المؤرخ الأميركي سكوت: (في أقل من أربعة أشهر، قضي على القوط قضاء تاماً، وفي عامين فقط وطدت سلطة المسلمين فيما بين البحر الأبيض المتوسط وجبال البرنيه. ولا يقدم لنا التاريخ مثلاً آخر اجتمعت فيه السرعة والكمال والرسوخ بمثل ما

---

(١) Dozy: Histoire, V. II, p. 277- 278 m، ويذكر دوزي من جهة أخرى أن الفتح أعقبه فترة من الفوضى نهب فيها المسلمون عدة أماكن، وأحرقوا عدة مدن، وشنقوا بعض الأشراف، وقتلوا الأطفال بالخناجر، ولكن الحكومة العربية قمعت في الحال هذه الفظائع (جـ ٢ ص ٢٧٥). ويندد من جهة أخرى بقضاء العرب على حرية الكنيسة، واستشارهم بتكوين المجالس الدينية، وتعيين الأساقفة وعزلهم. ثم يقول إن العرب بعد أن توطد سلطانهم، كانوا أقل احتراماً للمعاهدات المعقودة (جـ ٢ ص ٢٨١). ونقول نحن: إن دوزي لم يعتمد في سرد هذه الفظائع إلا على الرواية النصرانية، وهي متحاملة مغرضة تحمل طابع المبالغة، خصوصاً فيما يتعلق بقتل الأطفال. أما تنديده بقضاء العرب على سلطة الكنيسة فليس مما يمكن تبريره، لأن سياسة الفتح المستنيرة، وبواعث توطيد دعائم الدولة الجديدة، تقضي بأن يأخذ الغالب بزمام كل السلطات في البلد المفتوح.

(٢) Laue-Poole: the Moots in Spain, Ch. I.

(٣) P. Oayaugos: History of the Mohammedan Dyuastics in Spain V.I p. VII and VIII.

اجتمعت في هذا الفتح. وقد كان المظنون في البداية أن الغزو إنما هو أمر مؤقت فقط، ولم يتوقع أحد أن يكون احتلال البلاد دائماً، فلما استقرت الجماعات المستعمرة، وفتحت الثغور لتجارة المشرق، وأقيمت المساجد، أدرك القوط فداحة الخطب الذي نزل بهم، لكن اعتدال حكامهم الجدد خفف من ألم الهزيمة، وكان دفع الجزية يضمن الحماية لأقل الناس، وأن يسمح للورع المتعصب أن يزاول شعائره دون تدخل، كما يسمح للملحد أن يجاهر بآرائه دون خشية المطاردة، والأحبار يزاولون شؤونهم في سلام، أما أقوال الكتاب النصارى التي ينسبون فيها للعرب أفظع المثالب فهي محض مبالغة أو افتراء)[1]. أجل لم يك ثمة ما يدعو لأن يعتبر الفتح الإسلامي لأسبانيا كارثة قومية يفزع لها الشعب، ويأسو بل كان كل ما هنالك بالعكس يدعو إلى اعتباره نذير الخلاص والأمل. ألم يكن شعار الفاتحين التسامح والعدل والمساواة؟ لقد كان تسامح الإسلام نبراساً يشع بضوئه المنقذ في هاتيك المجتمعات التي أضناها الإرهاق الديني، ولم ير الإسلام بأساً من أن يستقبل النصارى واليهود إلى جانب المسلمين في مجتمع واحد يسوى فيه بينهم في جميع الحقوق والواجبات، ولم ير بأساً من أن تقوم الكنائس والبيع إلى جانب المساجد، ألم يكن ذلك أبدع وأروع ما في سياسة الفتح الإسلامي؟ لقد كانت حرية الضمائر والعقائد والفكر وما زالت منذ أقدم العصور، أثمن ما تحرص عليه الشعوب الكريمة وتذود عنه، فإذا ذكرنا أن هذا التسامح الذي أبداه الإسلام نحو الأمم المغلوبة، وهذا الاحترام لضمائر الناس وعقائدهم، وهذه الحرية التي تركها لهم في إقامة شعائرهم إنما جاءت بعد عصور طويلة من الاضطهاد الديني، اتخذت فيه مطاردة الضمائر والعقائد أشنع الأساليب والصور، استطعنا أن نقدر ما كان لذلك الانقلاب من أثر عميق في نفسية الشعوب المغلوبة وعواطفها، وما كانت تحبو به حكم الإسلام من التأييد والرضا، ويبدي كثير من العلماء الأسبان أنفسهم مثل هذا التقدير، والإشادة باعتدال السياسة الإسلامية وآثار مسلكها المستنير، ذلك أن العرب تركوا الشعب المغلوب دون مضايقة، يحيا حياته الخاصة في نظمه وتقاليده، وهذا ما يسلم به المستشرق سيمونيت، بالرغم من كونه من أشد العلماء الأسبان

---

(١) Scott: Ibid., V.I p. 260 and 264. وينوه باحث أمريكي حديث آخر هو الدكتور لي Lea بتسامح العرب والمسلمين خلال العصور الوسطى، وترفعهم عن الخصومات الدينية وبغض الأجناس أو التفرقة بينها. راجع:

History of the Inquisition in Spain V.I p. 653.

تماملاً فهو يقول لنا: إنه فيما يتعلق بالقوانين المدنية والسياسية فإن النصارى الأسبان احتفظوا في ظل الحكم الإسلامي بنوع من الحكومة الخاصة، واحتفظ الناس بأحوالهم القديمة دون تغيير كبير، وفيما يتعلق بالتشريع فإنهم قد احتفظوا في باب النظم الكهنوتية بقوانين الكنيسة الأسبانية القديمة، واحتفظوا في الناحية المدنية بالقوانين القوطية أو قانون التقاضي يخضعون لها في كل ما له علاقة بحكومتهم وبحكومة بلدية محلية، وما لم يكن يتعارض مع القوانين والسياسة الإسلامية، وفيما يتعلق بالناحية النظامية يقول العلامة التامير: إن أغلبية الشعب الأسباني الروماني والقوطي أو الكونتات وقضاتها وأساقفها وكنائسها، وبالجملة: بقيت محتفظة بما يشبه استقلالها المدني الكامل، وقنع الولاة بأن يفرضوا على النصارى المحكومين الضرائب الشرعية. ويقول المستشرق كارديناس: (إن الفضل يرجع إلى تسامح الولاة والأمراء الأوائل، في أنه خلال العصور الأولى من الحكم الإسلامي، كان على الشعبين، المسلمين والمستعربين، في ظل الحكم الإسلامي أن يحتفظوا باستقلالهم ولغتهم وعاداتهم وقوانينهم وأحياناً بأساقفهم وكنائسهم، وأن يسهروا على صيانة الفنون القوطية التي كان العرب أنفسهم يقتبسون من أساليبها، ونكتفي بما تقدم من أقوال المؤرخين والمفكرين الغربيين في الإشادة والاعتدال بالسياسة الإسلامية وتسامحها، وفي أقوالهم أبلغ رد على ما ينسبه بعض الأحبار والعلماء المتعصبين لحكم المسلمين من ضروب التعصب والطغيان المدني والديني.

٨ ـ مكتبة قرطبة الزهراء والحواضر الثقافية في الأندلس:

يرجع ذلك قبل كل شيء إلى شخصية الحكم نفسه وإلى صفاته العلمية الممتازة، التي نوه بها أكثر من مؤرخ أندلسي وإلى شغفه العظيم بجمع الكتب، وهو شغف كان له أكبر الأثر في ملء خزائن الأندلس بنفائس الكتب من كل فن ومن كل قطر من أقطار العالم الإسلامي، وقد أشاد ابن حيان مؤرخ الأندلس ـ وقد عاش قريباً من عصر الحكم ـ بصفات الحكم العلمية، وتقدمه في العلوم الشرعية وعنايته بتحقيق الأنساب، وتأليف قبائل العرب، واستدعائه رواة الحديث من جميع الآفاق، وإيثار مجالس العلماء، وشغفه بجمع الكتب بصورة لم يسمع بها[1].

(١) الحلة السيراء، نقلاً عن ابن حيان ص ١٠١، ١٠٢ .

ويشاطره معاصره الفيلسوف ابن حزم هذا الإعجاب بصفات الحكم العلمية، ويذكر لنا في أكثر من موضع من مؤلفه الجامع في الأنساب، أنه ينقل من خط الحكم[١]، ويجمل ابن الخطيب هذه الصفات في قوله: (وكان رحمه الله «أي الحكم» عالماً فقيهاً بالمذاهب، إماماً في معرفة الأنساب، حافظاً للتاريخ، جماعاً للكتب، مميزاً للرجال من كل عالم وجيل، وفي كل مصر وأوان، تجرد لذلك واهتم به فكان حجة وقدوة، وأصلاً يوقف عنده)[٢]، وقد انتهت إلينا تفاصيل مدهشة عن الدور العظيم الذي قام به الحكم في إنشاء المكتبة الأموية الكبرى، وكانت هذه النزعة الأموية إلى تشجيع العلوم والآداب وجمع الكتب قد بدأت منذ عصر عبد الرحمن الداخل، وفي عهد الأمير محمد بن عبد الرحمن، كانت المكتبة الأموية بالقصر، أعظم مكتبات قرطبة، وكان عبد الرحمن الناصر يشغف بجمع نفائس الكتب من سائر الآفاق حتى أن قيصر قسطنطينية حينما أرسل إليه في سفارته الشهيرة حرص على أن يهديه كتابين من ذخائر الأقدمين هما: كتاب ديسقوريدس عن الأعشاب الطبية، وتاريخ أورسيوس. ولما توفي الناصر عني ولده الحكم بجمع مكتبات القصر وتنظيمها، لتكون بداية طيبة للمكتبة الأموية العظيمة، التي أنفق بقية عمره في جمعها وتنسيقها[٣]. . ويقول ابن حيان في دهشة وإعجاب: إنه (لم يسمع في الإسلام بخليفة، بلغ مبلغ الحكم في اقتناء الكتب والدواوين، وإيثارها والاهتمام بها، أفاد على العلم نوه بأهله ورغب الناس في طلبه، ووصلت عطاياه وصلاته إلى فقهاء الأمصار النائية)، وكان الحكم يبعث إلى أكابر العلماء من المسلمين من كل قطر بالصلات الجزيلة للحصول على النسخ الأولى من مؤلفاتهم، ومن ذلك أنه بعث إلى أبي الفرج الأصفهاني ألف دينار من الذهب العين ليحصل منه على نسخة من كتابه (الأغاني)؛ فأرسل إليه منه نسخة حسنة منقحة قبل أن يحصل عليه أحد في العراق أو ينسخه أحد منهم، وأرسل إليه أبو الفرج أيضاً ـ وهو ممن ينتمون إلى المروانية ـ بني أمية ـ كتاباً ألفه في أنساب قومه بني أمية يشيد فيه بمجدهم ومآثرهم، فجدد له الحكم الصلة الجزيلة[٤]، وفعل الحكم مثل ذلك مع

---

(١) جمهرة أنساب العرب ص ٢٨١، ٢٨٢، ٢٩٢، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٨٤، ٣٩٨ . وقد وضع الحكم بالفعل كتاباً في «أنساب الطالبيين والعلويين القادمين إلى المغرب» (نفح الطيب ج ٢ ص ٧٩).

(٢) أعمال الأعلام ص ٤١ .

(٣) J. Rivera: Disertaciones y Opusculos (Madrid 1928) p. 191 and 192.

(٤) الحلة السيراء ـ عن ابن حيان ص ١٠٢ .

القاضي أبي بكر الأبهري المالكي، إذ بعث إليه بمبلغ جليل ليحصل على النسخة الأولى من شرحه لمختصر ابن عبد الحكم، وأسبغ رعايته على اللغوي الكبير أبي علي القالي، الذي وفد من العراق على أبيه الناصر، وقربه إليه، وألف كتبه تحت كنفه وأورث أهل الأندلس علمه[1]، وأهدى إليه أبو عبد الله الخشني بعض كتبه، ومنها كتاب (القضاة) أو قضاة قرطبة[2] وأهدى إليه مطرف بن عيسى الغساني، كتابه المسمى بالمعارف في أخبار كورة ألبيرة، كما أهدى إليه كثير من علماء العصر مؤلفاتهم تيمناً برعايته للعلم والعلماء، وكان للحكم طائفة من مهرة الوراقين بسائر البلاد، ولا سيما في بغداد والقاهرة ودمشق، ينقبون له عن الكتب، ويحصلون منها على النفيس والنادر، كما كان له في بلاطه طائفة أخرى من البارعين في نسخ الكتب، وتحقيقها، وتجليدها، وتصنيفها، وبذل في هذا السبيل من الجهود والأموال ما لم يسمع به، واجتمع لديه من نفائس الكتب في مختلف العلوم، ما لم يجتمع لأحد قبله، ولما ضاقت أبهاء القصر الخليفي، عن استيعاب العدد العظيم من الكتب الواردة إليها باستمرار، أنشأ الحكم على مقربة من القصر صرحاً عظيماً خاصاً بالمكتبة، افتنّ المهندسون في ترتيبه وتنسيقه، وإنارة أبهائه، قال ابن حزم: (ملأ الأندلس بجميع كتب العلوم)، وذكر لنا أن تليداً الفتى - وكان على خزانة العلوم بقصر بني أمية بالأندلس - أخبره أن عدد الفهارس التي كانت فيها تسمية الكتب أربع وأربعون فهرسة في كل فهرسة خمسون ورقة، ليس فيها إلا ذكر أسماء الدواوين فقط[3]، وعهد الحكم بإدارة المكتبة الأموية العظيمة إلى أخيه عبد العزيز، وعهد بالإشراف على جامعة قرطبة وأساتذتها إلى أخيه المنذر، وكان يقضي معظم أوقاته بمدينة الزهراء في أبهائها المنيفة وظلالها الهادئة، معتكفاً على القراءة والدرس، برفقة صفيه محمد بن يوسف الحجاري، الذي كتب له تاريخ الأندلس والمغرب وتواريخ أخرى لبعض المدن، وكان من أصفيائه في تلك المجالس أيضاً، الفتى سابور الفارسي الذي قدم بدعوته إلى قرطبة، واختاره ليكون وصيفاً خاصاً له، وكان من أعلم أهل عصره[4].

---

(١) ابن خلدون جـ ٤ ص ١٤٦ .

(٢) راجع كتاب قضاة قرطبة (المقدمة).

(٣) جمهرة أنساب العرب ص ٩٢ . ونقلها ابن الأبار في الحلة السيراء ص ١٠٣ .

(٤) Modesto- Lafuente: Historia de Espana; T.III, p. 337.

ولم يكن هذا الشغف بجمع الكتب في عصر الحكم قاصراً على الأمير؛ فقد عني كثير من كبراء العصر وعلمائه بإنشاء مكتبات خاصة زاخرة بنفائس الكتب، وشغف النساء المثقفات كذلك بجمع الكتب وإنشاء المكتبات، ومن أشهر هؤلاء عائشة بنت أحمد قادم، وكانت من أبرع نساء عصرها علماً وأدباً وشعراً، وكانت خزانة كتبها من أغنى وأقيم المكتبات الخاصة، وكانت سوق الكتب في قرطبة من أشهر الأسواق وأحفلها بالحركة، بل لقد سرى هذا الشغف باقتناء الكتب إلى النصارى واليهود أنفسهم، وكان الكثير منهم يجيدون اللغة العربية ويتذوقون ثمرات التفكير العربي من أدب وشعر وفلسفة وغيرها، وكان من أشهر هؤلاء الطبيب اليهودي حسداي، طبيب الحكم الخاص، وفي ظله وتحت رعايته كتب يهود قرطبة باللغة العربية، وألفوا بها مختلف الكتب، وكان من أشهر المكتبات الأندلسية الخاصة فيما بعد، مكتبة يوسف بن إسماعيل بن نغراله اليهودي، وزير باديس أمير غرناطة[١]، وإلى جانب هذا الشغف بالكتب والثقافة العالية، كان التعليم العام في عهد الحكم يجوز نهضة عظيمة، وكان أبناء الشعب جميعاً يعرفون القراءة والكتابة، هذا بينما كان أدفع الناس مكانة في أوروبا - خلا رجال الدين - لا يعرفون. وأسس الحكم عدداً كبيراً من المدارس يتعلم فيها الفقراء مجاناً. أما جامعة قرطبة فقد كانت يومئذ من أشهر جامعات العالم، وكان مركزها في المسجد الجامع، وتدرس في حلقاتها مختلف العلوم، وكان يدرس الحديث أبو بكر بن معاوية القرشي، ويملي أبو علي القالي ضيف الأندلس دروسه عن العرب قبل الإسلام وعن لغتهم وشعرهم وأمثالهم، وكان ابن القوطية يدرس النحو، وكان يدرس باقي العلوم أساتذة من أعلام العصر، وكان الطلبة يفدون إليهم بالآلاف[٢].

وكان الحكم يسبغ رعايته على سائر العلماء من مختلف الملل والنحل، مسلمين كانوا أو غير مسلمين، ومن شواهد هذه الرعاية أن الأسقف العالم ريثموندو الألبيري، المسمى باسمه العربي، ربيع بن زيد، كان أثيراً لديه متمتعاً برعايته لتبحره في علم الفلك والعلوم الفلسفية، وهي من الدراسات التي كان يعنى بها الحكم، وكان هذا الحبر القرطبي عالماً مبرزاً متمكناً من الآداب العربية واللاتينية، وكان الناصر والد الحكم يقدر

---

(١) كتاب الصلة لابن بشكوال (القاهرة) جـ ٢ ص ٦٥٤، وكذلك J. Ribera: ibid., p. 199-202.

(٢) Dozy: Histoire des Musulmans d'Espagne, Vol. II, p. 184 and 185.

علمه ومواهبه ويحبوه بعطفه ورعايته بالرغم من نصرانيته، وكان يشغل مكانة هامة بالقصر[١]، يقول العلامة دوزي: (وعلى العموم فإن إغداق الحكم على العلماء الأسبان والأجانب لم يعرف حداً، وقد كانوا يهرعون إلى بلاطه، وكان يشجعهم ويوليهم رعايته، حتى الفلاسفة استطاعوا في ظله أن ينصرفوا إلى خواثهم دون خوف من أن يقتلهم الأتقياء الورعون. ويبدي النقد الحديث تقديره وإعجابه بتلك النزعة العلمية التي امتاز بها الحكم؛ والتي سادت كل عصره، فمثلاً يقول لنا المؤرخ الأسباني مديستولافوتي: كانت دولة الحكم الثاني دولة الآداب والحضارة، كما كانت دولة أبيه دولة العظمة والبهاء، وإن الرواية العربية لتحبو الحكم بكثير من جميل الذكر فهل نغض نحن عن تسجيل إعجابنا بما لهذا الأموي المستنير من الصفات الباهرة؛ لأنه كان مسلماً ولم يكن نصرانياً؟ إن ذلك يعني أننا ننكر فضائل أمثال عسطوس ورتراجان وأدريان وماركوس أوريليوس لأن أولئك القياصرة العظام لم يكونوا نصارى، إن السلم الذي وطده أكتافيوس في أسبانيا الرومانية، قد وطده الحكم في أسبانيا العربية، وقد قدم الحكم، كما قدم أكتافيوس من قبل الأدلة على أن الرغبة في السلم لم تكن لأنه لم يعرف الحرب ولا النصر، ولكن لأنه كان يؤثر إلهام القريض، ويؤثر الكتب على خزائن السلاح، وإكليل الجامعات الحقيقي على إكليل الحروب الدموي.

لقد أعيد عصر أوغسطوس في أسبانيا بعد ألف عام في صورة جديدة، وقد تحول بلاط قرطبة إلى نوع من الأكاديمية العظيمة، وأغدق على ثمرات العبقرية فيض الإغداق والكرم الرائع، ونستطيع أن نقدر مدى التضحيات العظيمة ومدى الصبر والمثابرة، والنفقات التي أمكن أن يتحقق بها إنشاء تلك المجموعة المدهشة، من أربعمائة إلى ستمائة ألف مخطوط، هي محتويات قصر بني مروان. ثم يشير موديستو لافونتي بعد ذلك إلى أن هذا المستودع الزاخر من ثمرات العقل، وتلك الحضارة التي وصل إليها العرب في عصر الحكم، كانت قد وضعت بذورها من قبل، وتعاقب أمراء بني أمية منذ عبد الرحمن الداخل في تعهدها بالغرس والنماء، وقد كانوا جميعاً من أهل العلم والأدب، ومن حماة العلوم والآداب ثم يختتم تعليقه على عصر الحكم بقوله: (لقد جاء هذا الخليفة الشهير الذي يعشق الآداب في عهد سعيد من السلم، ولما كانت بذور التمدن موجودة من قبل، فقد تفتحت

(١) F. J. Simonet: Historia de los Mozarabes de Espana (Madrid 1897), p. 607 and 612.

في ظل رعايته، وازدهر الغرس ازدهاراً عظيماً حتى أنه بعد الحر الكثير، والمطر الغزير، بدت شمس وضاءة رائعة منعشة)..

وقد اختلف في تقدير محتويات المكتبة الأموية العظيمة التي أنشأها الحكم المستنصر فقدرها بعض المؤرخين بأربعمائة ألف مجلد وقدرها البعض الآخر بستمائة ألف، وكانت توجد في قواعد الأندلس الأخرى - عدا مكتبة قرطبة العظيمة - زهاء سبعين مكتبة أخرى، وهذا وحده يكفي للدلالة على مدى التقدم العظيم الذي بلغته الحركة الفكرية والأدبية في الأندلس في هذا العصر الزاهر، ولبثت المكتبة الأموية العظيمة قائمة بقصر قرطبة، حتى وقعت الفتنة الكبرى في سنة ٣٤٠هـ، وحاصر البربر قرطبة فأخرجت معظم الكتب من خزائنها خلال الحصار، وبيعت بأمر الفتى واضح مولى المنصور بن أبي عامر، ثم نهب ما تبقى منها عند اقتحام البربر لقرطبة.

ينسب ماجد فخري في كتابه تاريخ الفلسفة الإسلامية حريق مكتبة قرطبة إلى هشام الثاني (المؤيد بالله) بن المستنصر وخليفته الذي أمر بإحراق الكتب التي كانت قد اجتمعت للحكم في العلوم القديمة لا سيما المنطق والفلك، وذلك إرضاء للفقهاء والجماهير الذين درجوا على التنكر لدارسة هذه المواضيع، ويحيل تلك النسبة إلى مؤرخ الفلسفة والطب، كما يقول صاعد الأندلسي، وبالرجوع إلى نص صاعد الخاص بحريق مكتبة قرطبة وجدناه ينسبه إلى المنصور محمد بن عامر الذي طغى على الحكم، ففي نقل ماجد فخري خطأ ظاهر، يقول عبد الله عثمان: وكان المنصور يمقت الفلسفة وما إليها ويرى أنها مخالفة للدين، ويكره التنجيم والمنجمين، وقد أمر بأن يستخرج من المكتبة الأموية العظيمة (مكتبة المستنصر) سائر كتب الفلاسفة والدهريين، وأن تحرق بمحضر من كبار العلماء وفي مقدمتهم أبو العباس بن ذكوان وأبو بكر الزبيدي، والأصيلي، وغيرهم، وكان ذلك بلا ريب عملاً غير موفق، وكان خسارة علمية فادحة. وينص المستشرق سيمونيت على المنصور هذا التصرف، فيقول: إنه إذا كان الحكم الثاني قد استطاع لنزعته العلمية والأدبية أن يحيي الفلاسفة، فقد جاء «المنصور» من بعده فقام بحرق كتب الفلسفة التي كانت بمكتبة «الحكم»، وذلك ليرضي الفقهاء والدهماء، واشتد «المنصور» أيضاً في مطاردة المنجمين، وبلغه عن أحدهم وهو «محمد بن جمعة» أنه كان يتناول التنجيم فقطع لسانه.

هذا وقد كان عصر الطوائف، فضلاً عن هذه النهضة الأدبية والفكرية الشاملة،

يمتاز كذلك بازدهار الدراسات العلمية الممتازة، وقد نبغت فيه طائفة من كبار الرياضيين والفلكيين الذين كانت بحوثهم فيما بعد مستقى خصباً لاقتباس الغرب، وكان من هؤلاء إسحاق بن أهيم بن يحيى الزرقاني القرطبي صاحب الجداول الفلكية الشهيرة ويعرف باسم(Azarquiel) وقد ذاعت جداوله الفلكية، ذيوعاً عظيماً، وكانت في كثير من المواطن أصلح من غيرها من الجداول القديمة، وتوفي الزرقاني سنة ٤٨٠هـ (١٠٨٧م) وأبو القاسم أصبغ بن السمح الغرناطي المتوفى سنة ٤٣٨هـ (١٠٣٨م)، وكان بارعاً في الهندسة والفلك، وله كتب قيمة في الهندسة وزيج فلكي، وأبو وليد هشام الوقشي، وكان أبرع علماء عصره في الهندسة والفلسفة والنحو واللغة، وتلميذ أبي القاسم سعيد بن أحمد الطليطلي صاحب كتاب (طبقات الأمم)، وهو تاريخ للعلوم، وقد كانت الجداول الفلكية التي وضعها أولئك العلماء المسلمون فيما بعد أقيم مرجع لألفونسو ملك قشتاله في اقتباس جداوله، وقد اشتهر ألفونسو العالم بالأخص باعتماده على مصادر العلوم الأندلسية، ولا سيما في عصر الطوائف، واقتباسه تقاليد العلماء الأندلسيين في هذا العصر الذي سبقه بنحو قرنين، وكانت سرقسطة، وطليطلة، وقرطبة من أعظم مراكز الدراسات الفلسفية والرياضية في القرن الحادي عشر الميلادي، وكان المقتدر بن هود وولده المؤتمن، من العلماء المبرزين في الفلسفة والرياضيات والفلك، وكتب المؤتمن رسالته (الاستكمال) في الرياضة، وأثارت بحوث هذين الأميرين العالمين إعجاب الدوائر العلمية في العصور الوسطى[1].

وكان من آثار ازدهار الحركة الفكرية في عصر الطوائف ذيوع المكتبات العامة والخاصة ذيوعاً يلفت النظر، ذاك أن كل مدينة أندلسية غدت عاصمة لمملكة كبيرة أو صغيرة، وكان أمراء الطوائف يتنافسون في اقتناء الكتب النفيسة والنادرة، وكانت أشبيلية حاضرة بني عباد هي الثانية بعد قرطبة في تقدم العلوم والثقافة، وكانت تحتوي فضلاً عن مكتبة بني عباد الملكية العظيمة على عدد كبير من المكتبات الخاصة، وكانت ألمريه أيضاً من الحواضر التي اشتهرت بمكتباتها القيمة، وكان الوزير أحمد بن عباس وزير زهير العامري

---

(١) يراجع في تفاصيل النهضة الفكرية في عصر الطوائف رسالة ابن حزم عن الحركة العلمية بالأندلس، وقد نشرت في نفح الطيب جـ ٢ ص ١٢٦ وما بعدها، ورسالة الشقندي وقد نشرت أيضاً في نفح الطيب جـ ٢ ص ١٣٨ وما بعدها. ويراجع أيضاً .R.M. Fidal: ibid', p. 84-97

فضلاً عن علمه الغزير من أعظم هواة الكتب، ويقال: إن مكتبته العظيمة كانت تضم أربعمائة ألف مجلد، واشتهرت بطليوس في ظل بني الأفطس بتقدمها العلمي والثقافي، وكذا كانت طليطلة في ظل بني ذي النون مركزاً عظيماً للبحوث العلمية، واشتهر بنو ذي النون كذلك بجمع الكتب وكانت لديهم مكتبة عظيمة، وكانت توجد غير المكتبات الملكية مكتبات كثيرة أخرى خاصة وعامة في سائر القواعد الأندلسية، وكان لهذه الثروات المكتبية تأثيرها بلا ريب في تقدم الحركة الفكرية والثقافية في عهد الطوائف.

يقول بالنثيا: (ونشأ عن هذا التنافس أن نهضت الآداب نهضة بلغت بها أقصى درجات ازدهارها في تاريخ الأندلس الإسلامي، وقد كان هذا الازدهار نتيجة لعوامل أخرى كثيرة، أهمها: أن عصري الإمارة والخلافة كانا بمثابة فترة إعداد طويلة، تجمعت خلالها مواد وافرة غزيرة في كل فرع من فروع الدراسات واختمرت اختماراً طويلاً. وثانيها: أن علماء قرطبة غادروها أثناء الفتنة وانتشروا في شتى نواحي الأندلس، وكذلك تفرقت في كل ناحية مجموعات الكتب التي كانت مختزنة في مكتبات قرطبة. وثالثها: تلك الحرية التي أباحها ملوك الطوائف في شتى نواحي الحياة الاجتماعية بما فيها الناحية الدينية، وليس معنى هذا أن الفقهاء انصرفوا عما كانوا يتمسكون به من سلطان، ولكنهم لم يحفلوا للأمر كثيراً في ذلك العصر المضطرب، ولم يكن يخطر لهم ببال أن المقادير ستتيح لهم من جديد فرصة الأخذ بالثأر في ظلال المرابطين فينزلون بخصومهم أشد الانتقام.

وقد امتدت هذه النهضة الفكرية والأدبية التي ازدهرت في عصر الطوائف إلى عهد المرابطين، وقد كان أولئك المرابطون يتسمون بالخشونة والبداوة ويضطرمون بالأفكار الرجعية العتيقة، ويمقتون مظاهر الحضارة الأندلسية الرفيعة فركدت في ظلهم دولة التفكير والأدب، وانفرط عقد الحلقات الأدبية الزاهرة، التي كانت تحفل بها قصور الطوائف، ومع ذلك فقد بزغت في عهدهم بعض أضواء مستمدة من تراث عصر الطوائف، وظهرت فيه عدة من الشخصيات اللامعة مثل: أبي القاسم خلف بن عباس القرطبي الطبيب الأشهر المتوفى سنة ٥٦٦هـ (١١٢٢م)، وابن باجة الطبيب الفيلسوف المتوفى سنة ٥٥٣هـ (١١٢٩) م، وأبي بكر الطرطوشي المتوفى سنة ٥٢٠هـ (١١٢٦م)، والفتح بن خاقان المتوفى سنة ٥٣٥هـ (١١٤٠)، وابن بسام الشنتريني المتوفى سنة ٥٤٢هـ، (١١٤٧م). بيد أن ظهور هؤلاء العلماء والأدباء والأعلام في هذه الفترة لم يكن إلا أثراً من آثار النهضة الفكرية في عصر الطوائف، بيد أن ما يجب ملاحظته أن هذه الرعاية لدولة الشعر والأدب

لم تبلغ في القصور البربرية مبلغاً كبيراً، فلم تزدهر النهضة الأدبية في ظل بني ذي النون بطليطلة، ولم تجتمع في بلاطهم سوى قلة من الأدباء والشعراء، وإن كان قد نبغ في ظلهم بعض العلماء البارزين في الفلك والزراعة، وكذلك لم تشهد غرناطة في ظل بني مناد البربري أية نهضة أدبية ذات شأن.

٩ـ اليهود ومدارسهم:

عانى اليهود كثيراً من اضطهاد القوط والرومان لهم، وقد بلغ هذا الاضطهاد مبلغاً كبيراً إذ قرر المجمع الطليطلي الثامن ضرورة تجميدهم، وحرموا عليهم إقامة شعائرهم الدينية، ثم أرغم اليهود في ظل الملك أرفيج على التنصر، فبدأ اليهود يتآمرون سراً ضد القوط، فأسرف القوط في سياسة الاضطهاد، واعتبروا اليهود جميعاً أرقاء يجب توزيعهم على النصارى وعملوا على فصل أولادهم عنهم وتنصيرهم، وحاول أخيكا أن يخفف عنهم هذا التعسف، ولكنهم عادوا إلى التآمر على القوط بمجرد إحساسهم ببعض الحرية، وذكروا أنهم اتصلوا بيهود المغرب وسألوهم إغراء العرب بفتح الأندلس، وعلم الملك بهذه الخطوة فعاد إلى سياسية الاضطهاد التي جرى عليها أسلافه، ويقول عبد العزيز سالم: (ولا نستبعد اتصال اليهود في الأندلس بيهود المغرب واستنجادهم بالعرب على الرغم من انعدام الأدلة التاريخية على ذلك، لأن العرب عاملوا اليهود أحسن معاملة عند دخولهم الأندلس، وكانوا يثقون بهم ويعهدون إليهم بحراسة المدن المفتوحة مع العرب، وتمتع اليهود بتسامح كبير من جانب العرب، لمؤازرة اليهود عند الفتح، وكانت غرناطة تزخر بأكبر جالية يهودية فسميت لذلك بغرناطة اليهود، وقد لعب اليهود دوراً هاماً في العلوم العربية في الأندلس فترجموا الكتب العربية إلى العبرية واللاتينية، ونبغ منهم كثيرون في الطب والفلسفة والفلك والكيمياء أمثال: حسداي بن شبروط طبيب عبد الرحمن الناصر، وموسى بن ميمون الفيلسوف، وإبراهيم بن سهل الإسرائيلي الشاعر، وقد تجاوز نفوذ اليهود في عصر ملوك الطوائف خاصة في مملكة غرناطة مداه، فكان لابن النغريلة الإسرائيلي كل السلطان في غرناطة)[١].

---

(١) يراجع: اللمحة البدرية في الدولة النصرية ص ٦٦ القاهرة.
الإحاطة في أخبار غرناطة ص ١ ص ١٧ .
الروض المعطار.
تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس سيد عبد العزيز سالم ص ١٣٣.

لقد عومل اليهود منذ الفتح بمنتهى الرفق والرعاية، وازدهرت أعمالهم التجارية والصناعية، في ظل ذلك التسامح الإسلامي المأثور، ووصلوا في قرطبة في ظل الخلافة إلى ذروة النفوذ والرخاء. وفي أيام الناصر تولى أحدهم، وهو العلامة حسداي بن شبروط، الإشراف على الخزانة العامة، وكان قبل ذلك قد حظي برعاية الناصر بخدماته الدبلوماسية، وترجمته لكتاب «ديسقوريدس» عن الأعشاب الطبية، من اليونانية إلى العربية، وهو الكتاب الذي أهدى منه نسخة إلى الناصر، وفي ظل هذه الرعاية وفد كثير من العلماء والأدباء اليهود إلى قرطبة أيام الناصر وولده الحكم، وقامت في ظل نشاطهم مدرسة قرطبة التلمودية ومؤسسها الرابي (موسى بن حنوش) وازدهرت في ظلها البحوث التلمودية، وغدت مركز الرياسة والتوجيه لهذه البحوث، واستمرت الخلافة الأموية ومن بعدها حكومات الطوائف على رعاية الأقلية اليهودية وتشجيعها، وكان يهود قرطبة يرتدون الزي العربي ويتخلقون بالتقاليد والعادات العربية ويمتازون بثرائهم ومظاهرهم الفخمة.

فلم تكد أسس الدراسات التلمودية تستقر في الأندلس ـ بفضل ذلك الجهد الوافر الذي بذله حسداي بن شبروط (٣٣٤/ ٣٦٠ـ ٩٤٥ـ ٩٧٠) ـ حتى أخذ الشعر العبري الحديث يظهر إلى الوجود، ويفصح عن نفسه مقلداً لنماذج من الشعر العربي، وكذلك نجد أوائل كتب النحو العبري الرئيسية تظهر مكتوبة بالعبرية، (كما نجد في مؤلفات أبي زكريا حيوج)، ونجد كذلك ابن جبيرول، أول فيلسوف يهودي، يؤلف كتابه المسمى (ينبوع الحياة) بالعبرية، ويقتبس مادته عن أصل عربي، بل إننا نجد أنه كان يقلد شعراء العرب فيما نظم من الشعر، وبلغة العرب، كذلك كتب يحيى بن فاقوذا رسالته في الأخلاق والتصوف المسماة(الهداية إلى فرائض القلوب)، وبها ألف أبو عمر يوسف صديق، وكتب يهودا هاليفي كتابه المسمى (الخزري)، واستعملها إبراهيم بن داود الطليطلي وإبراهيم بن عزرا، وموسى بن ميمون، بل إن الأفكار التي كانت تدور حولها كتابات هؤلاء كلها عربية. وظل اليهود بعد زوال سلطان العرب عن البلاد بزمان طويل، يتدارسون الكتب العربية، ويترجمونها إلى العبرية في همة يتجلى فيها إعزازهم العميق لها، فاستطاعوا بذلك الجهد أن يحتفظوا لنا في أحيان كثيرة بترجمات عربية للكثير مما ضاعت أصوله من آثار الأندلسيين، بل أن أسراً يهودية ـ كبني طيبون اللونليين (نسبة إلى لونل، بلدة بجنوب فرنسا) ـ كرست جهودها كلها لذلك العمل المحمود، ألا وهو إذاعة الكتب العربية بين الناس، وكان للآداب العربية الأندلسية في النصارى نفس الأثر الذي كان له في اليهود،

إذ كان أولئك النصارى جيراناً للمسلمين الأندلسيين، ربطتهم بهم الأنساب المتصلة زماناً بعد زمان ولم تقصر علاقاتهما على الحرب بل قامت بينهم صلات سلمية أيضاً. وعن طريق هذه العلاقات عرف نصارى الشمال الآداب العربية، وكان من الطبيعي أن يميلوا إلى النسج على منوالها، وعندما كتب للنصارى التوفيق في حربهم الطويلة مع المسلمين ـ التي يسميها كتابهم بحرب الاسترداد ـ وتمكنوا من خلال احتلال طليطلة عام ٧٤٨/ ١٠٨٥ وتقرير مصير الجزيرة بذلك، أخذ ملوك قشتالة يعملون على رفع مستوى الثقافة بين شعبهم، بنقل كنوز الثقافة الإسلامية إلى لغاتهم، ومن ثم ظهرت في طليطلة (مدرسة المترجمين) المشهورة، التي نقلت العلوم الإغريقية، وما أضافه العرب إليها من شروح وتعليقات إلى المدارس الأوروبية، وقد كان دافع النصارى إلى تدارس كتب العرب في بعض الأحيان هو الدفاع عن النصرانية، أي الرغبة في تعرف آراء خصومهم من المسلمين لكي يستطيعوا مجادلتها وإظهار فضل عقيدتهم عليها. ومن هذا الفريق من النصارى ـ الذين اهتموا بدراسة لغة العرب وعلومهم ـ رايموند مارتين، ورايمون لوليو والقديس بدور بشكوال، وغيرهم كثيرون من المتصدين للذياد عن المسيحية من كتّاب الأسبان. وفي أحيان أخرى، نجد أن أثر العرب عند كتّاب النصارى أعمق وأوسع مدى، فنجد في كتابتهم طابع الفكر العربي وروحه، دون أن نستطيع أن نتعرف أسلوبهم في المحاكاة على نحو واضح ملموس. ومن هذا الطراز «دانتي اللجييري» الذي انتفع انتفاعاً عظيماً بالأقاويل الإسلامية المتعلقة بقيام الساعة، وأوصاف الدار الآخرة، في إنشاء الكوميديا الخالدة.

وبلغ الاهتمام بدارسة علوم العرب ـ من فلك ورياضيات وطب ـ أوجه في أسبانيا النصرانية في عهد ألفونسو العاشر، فترجموا القرآن، والتلمود، وتداولت أيديهم كتباً عربية في الحكم والألغاز، نقل أصحابها فيها حشداً من آراء فلاسفة العرب ومفكريهم، (كما نجد في كتابي يونيوم وبريدات)، ونقلت عن العربية كتباً في الألعاب ـ كالشطرنج ـ واستعملت الموسيقى الأندلسية في صياغة الأغاني الأسبانية المعروفة بالكنتيجات، وذاعت بينهم ترجمات لكتب عربية مشرقية في الحكمة مثل (كليلة ودمنة)، والقصص مثل (السندباد)، عرفها الناس عن طريق صورها العربية، وأنشأت مدرسة للدراسات العليا في مرسيه ثم أخرى في أشبيلية، واجتمع في هاتين المدرستين أعظم العلماء من المسلمين والنصارى واليهود، وكان يشرف على هذا العمل الضخم ذلك الملك الذي استحق من التاريخ لقب (السابينو) أي العالم.

وانتشرت الأساطير والقصص الشرقية على عجل، فنجد إلى جانب (ألف ليلة وليلة) و(السندباد) كتاب (سلوك رجال الدين) لبدور ألفونسو، وصوراً مختلفة لقصة بوذا (نجد نموذجاً منها في برلام ويوسفات)، وكلها انتشرت وذاعت في أوروبا عن طريق ترجماتها العربية، وأن أسماء مثل خوان مانويل، و(رايموندو) لوليا، تورميدا، لتشهد بأجلى بيان على ما ساهم به العرب في تكوين القصص الأسباني، ويكاد يكون من المحقق أن مجموعة حكايات «ألف ليلة وليلة» العربية قد أخذت سبيلها إلى الغرب عن طريق أسبانيا، بدليل ما كان متداولاً منها بين مسلمي الأندلس، وما أخذه نصاراهم عنهم منها، وكانت هناك كذلك قصص عربية فياضة بالحيوية كقصة (حي بن يقظان) لابن طفيل، التي تعتبر أنموذجاً للقصة الفلسفية، وكالفصول الأولى من كتاب (الكريتيكون) لبالتازار جراثيان.

ومن الثابت أن المسلمين الأندلسيين تداولوا قصصاً ذات طابع غنائي ضاع كله، فكان لهم أغنيات وأساطير لها أثر ملحوظ في نشأة شعر الملاحم الأسباني والفرنسي، بدليل ما نجد من شواهد على وجود ذلك القصص الأندلسي في بعض كتب التاريخ العربية ككتاب (افتتاح الأندلس) لابن القوطية، وقد كشف ريبيرا هذا القصص وانتهى إلى هذه الحقائق كلها).

وكذلك صيغت كل الأشعار الغنائية ـ التي نجدها في اللغات الرومانية في العصور الوسطى ـ في أوزان وبحور مشتقة من أوزان في شعر ابتكره الأندلسي ابن مقدم القبري في القرن العاشر الميلادي، وهو فن الزجل والموشحة الذي انتقل مع الموسيقا الأندلسية ذات الأصل الشرقي إلى فرنسا وانجلترا وألمانيا، وطال بقاؤه في أسبانيا بعد انقضاء عصور المسلمين حتى لنجد نماذج منه في مطالع القرن السابع عشر.

ومن أواخر علماء شرق الأندلس أبو بكر محمد بن أحمد الرقوطي المرسي، وكان آية في المعرفة والبراعة، وفي المنطق والهندسة والرياضيات والطب والموسيقى، وكان فوق ذلك فيلسوفاً وطبيباً ماهراً، يتقن عدة لغات، وكان قد بقي في وطنه مرسيه بعد تغلب النصارى عليها (٦٤٤هـ ـ ١٢٦٦م) ولم يقبل أن يغادرها فيمن غادرها من بني وطنه، وقد عرف المتغلب (خايمي الأول) قدره، وابتنى له مدرسة، يعلم فيها المسلمين والنصارى واليهود، وحاول عبثاً أن يغريه باعتناق النصرانية، ثم غادر مرسيه أخيراً، تلبية لدعوة ابن الأحمر سلطان غرناطة فنزل بها، وأقبل عليه طلابها، وكان يدرس الطب والرياضة والفلك

وغيرها، ولم يذكر لنا تاريخ وفاة الرقوطي، ولكن المرجح أنه توفي في أواخر القرن السابع[1].

١٠ـ قضية الإيمان والعقل في الأندلس:

يقول ليفي بروفنسال في كتابه (حضارة العرب في الأندلس): يجب ألا نغفل التذكير بالتأثيرات غير الشرقية في نوعيتها كتأثيرات علماء اليهود الأندلسيين، الذين طرحوا مسألة التوفيق بين الدين والعقل قبل أن يطرحها مواطنوهم المسلمون للوصول إلى حلول[2].

يحتوي نص ليفي بروفنسال على قضيتين أساسيتين:

القضية الأولى: التأثيرات غير الشرقية.

القضية الثانية: قضية التوفيق بين الدين والعقل، وأسبقية طرح اليهود لها قبل المسلمين.

القضية الأولى: التأثيرات اليهودية:

يرى ليفي بروفنسال: أن لليهود تأثيرات على الدراسات الفلسفية في الأندلس متميزة عن تأثيرات المدارس الفلسفية في المشرق العربي. وهذا يعني: أن الدراسات الفلسفية كان لها ازدهارها في الأندلس قبل الفتح الإسلامي، يشهد للطائفة اليهودية بتميزها في طرح قضاياها الفلسفية. وذلك من وجهة نظرنا دعوى لا يشهد عليها التاريخ الفكري في الأندلس، كما ينقل ابن أبي أصيبعة في ترجمته حسداي بن إسحاق نصاً يقول فيه: معتن بصناعة الطب، وخدم الحكم بن عبد الرحمن الناصر لدين الله، وكان حسداي بن إسحاق أحد أحبار اليهود، متقدماً في علم شريعتهم، وهو أول من فتح لأهل الأندلس باب علمهم من الفقه والتاريخ وغير ذلك. وكانوا قبل يضطرون في فقه دينهم، وسني تاريخهم، ومواقيت أعيادهم إلى يهود بغداد، فيستجلبون من عندهم حساب عدة من السنين يتعرفون به مداخل تاريخهم ومبادئ سنيهم. فلما اتصل حسداي بالحكم، ونال عنده نهاية الحظوة توصل به إلى استجلاب ما شاء من تأليف اليهود بالمشرق، فعلم حينئذ يهود الأندلس ما كانوا قبل يجهلونه، واستغنوا عما كانوا يتجشمون الكلفة فيه.

---

(١) ترجمة الرقوطي في الإحاطة مخطوط الاسكوريال ١٦٧٣ الغزيري ـ لوحة ١٠٧ .

(٢) حضارة العرب في الأندلس ـ بروفنسال ـ ص ٦٨ .

يشير هذا النص إلى أن أثر الثقافة المشرقية على يهود الأندلس كان واضحاً كل الوضوح، سواء جاءت إليهم عن طريق غير طريق اليهود أو عن طريق أحبارهم فإن منبعها هو المشرق الإسلامي. كما يصور النص أن بضاعة يهود الأندلس الفكرية فقيرة، وهي في فقرها محدودة لا تتجاوز حاجتهم الماسة إلى معرفة تاريخ أعيادهم، وكانوا يجلبونها من المشرق أيضاً.

القضية الثانية: قضية الإيمان والعقل وأسبقية دراسة اليهود لها في الأندلس:

إن قضية الإيمان والعقل أو الدين والفلسفة يرجع تاريخ ميلادها الفكري إلى مدرسة الإسكندرية، ثم إلى مدرسة الحكمة ببغداد تحت رعاية الخليفة المأمون، فقد جددت المدرسة الفلسفية في الإسلام تلك القضية، ورأت فيها مدخلاً طبيعياً لدراسة علوم الفلسفة وعلوم الدين، فأسهم فيها الكندي، كما أسهم فيها الفارابي، وابن سينا، إلى أن جاء الغزالي وأعاد النظر في القضية بروح جديدة من وجهة نظره... من هنا نستطيع القول بأن قضية الدين والفلسفة ظهرت في المشرق العربي، وكانت شغل الفلاسفة الإسلاميين ومدخلهم إلى دراسة علوم الأوائل، وإذا كانت بداية النهضة في الأندلس ترجع إلى أصول فكر المشرق العربي، فبات من المسلم به أنها وفدت إلى الأندلس من مدرسة الحكمة ببغداد مع التراث المشرقي الكبير، الذي كان ينقله العلماء المشرقيون والوراقون. هذا من وجهة النظر التاريخية العامة. أما من وجهة واقع الدراسات الفلسفية بالأندلس فيجدر بنا أن نعرض القضية من واقع التراث الأندلسي الذي بيننا. إن أول من تفلسف بديار الأندلس هو عبد الله بن مسرة، وكما رأينا في سيرته أنه قد تعلمها في المشرق العربي وعنه أخذ يهود الأندلس.

أما من حيث معالجة القضية، فلقد عالجها رجلان أندلسيان معالجة جديدة في منهجها، فريدة في صيغتها:

فأولهما: أبو بكر بن طفيل - وسنزيد القول فيه فيما بعد - الذي عرضها في شكل قصصي بارع، عرض المتمكن الفاهم لأبعاد القضية في عمل أدبي فلسفي مع مقدمة تاريخية، أوجز فيها عرضاً نقدياً لفلسفة الأندلس، وفلسفة المشرق، تشهد له بعمق الدراسة وإحاطته التامة بالموضوع.

وثانيهما: ابن رشد الذي عرض القضية عرضاً دراسياً في مؤلفات كثيرة أبرزها رسالته المسماة (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) وفيها عالج القضية

بروح العالم المستنير، فجاءت دراسته دراسة فلسفية دينية، افتتحها بقوله: (فإن الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور؟ فنقول: إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع بمعرفة صنعتها، وإنه كلما كانت المعرفة بصفتها ثم كانت المعرفة بالصانع كان أتم)... أما معالجتها في التراث اليهودي في الأندلس فإنها بدأت في دراسات موسى بن ميمون في مؤلفه «دلالة الحائرين»، وهذه الدراسة جاءت متأخرة عن دراسات ابن طفيل وابن رشد.

نقل ابن أبي أصيبعة وهو يترجم لعبد اللطيف البغدادي قوله عن موسى بن ميمون: وجاءني موسى فوجدته فاضلاً في الغاية قد غلب عليه حب الرياسة، وخدمة أرباب الدنيا، وعمل كتاباً في الطب جمعه من الستة عشرة لجالينوس ومن خمسة كتب أخرى، وشرط ألا يغير فيه حرفاً إلا أن يكون واو عطف أو فاء وصل، وإنما ينقل فصولاً يختارها، وعمل كتاباً سماه الدلالة، ولعن من يكتبه بغير العلم العبراني، ووقفت عليه فوجدته كتاب سوء يفسر أصول الشرائع بما يظن أن يصلحها[1].

ونحن نرى بعد ما سبق: أن دواعي وجودها بالأندلس كان له ما يبرره أكثر من تبريرها بالمشرق العربي.. لقد دخلت الفلسفة، أو علوم الأوائل، كما كانت تدعى لدى الفقهاء، دخلت المشرق بمأمن من غدر السياسة بدارسيها، وبمأمن من تعصب الفقهاء وجمودهم. فلقد دعا إليها الخليفة المأمون وشجع دراستها ونقلها والتأليف فيها والسعي في إفناء الأرض للحصول على كتابها، فكان لديه رؤية ثقافية أتاحت له فتح مدرسة الحكمة، وعين لها المترجمين مهما اختلفت ديانتهم ومللهم، وأرسل الرسل والسفراء لجلب الكتب والرسائل من أقاصي البلاد ودانيها، بذلك أمن تداول الكتاب الفلسفي قراءة وتجارة وشرحاً ودرساً، كذلك أمن الفيلسوف على نفسه وماله وفكره؛ فهو ليس بحاجة إلى المداراة فكان يجهر بدرسها وشرحها، حتى غدت الفلسفة تناقش قضاياها على قارعة الطريق، وفي الميادين العامة ببغداد من غير حرج. فإذا ما نوقشت قضية الفلسفة والدين في مدرسة الحكمة ببغداد من غير حرج، فلا يخرج نقاشها على كونها قضية شغلت بها الفلسفة من تاريخ طويل، وذخر بها تاريخ الإسكندرية كذلك لبيان منزلتها الدينية بين الفقهاء والنابذين لها من علماء السنة.

---

(١) يراجع طبقات الأطباء.

أما ظهورها في الأندلس فله دواعٍ أخرى فوق دواعي وجودها في مدرسة الحكمة ببغداد، وذلك من حيث أنها حوربت من كافة المستويات الرسمية:

* حاربتها الخلافة الأموية، ثم المرابطون، ثم الموحدون، وتتبعوا كتّابها ودارسيها ووزّاقيها بالحرق والقتل والطرد.

* حاربتها قوى النفوذ الدينية من القضاة والفقهاء بالتشنيع والتكفير لمن يطالعها، أو يدرسها، واستعدت بنفوذها رجال السياسة لمكافحتها وإحراقها.

* حاربتها العامة تحت تأثير نفوذ الفقهاء وموقف الحكام منها، فكانت العامة تدلي بها إلى الحكام ليحرقوا كتابها ويقتلوا معتنيه.

تلك القوى الثلاث حاربت الفلسفة والمشتغلين بها. من هنا لم يكن الوضع العام الذي حكم الجو الثقافي في الأندلس وضعاً طبيعياً حتى تنمو فيه الفلسفة والعلوم العقلية كشأن العلوم الشرعية واللغوية، لذلك كان ظهور قضية الدين والفلسفة في الأندلس تحكمه الضرورة الاجتماعية والضرورة الثقافية، والضرورة الدينية لمعالجة وضع الفلسفة الحرج في تيار الثقافة العام وبيان تآخيها مع الدين، وتلك خطوتان أساسيتان لحل مشكلتها مع الرأي العام، وذلك ما قدمه ابن رشد وسابقه ابن طفيل.

ولا نبالغ في القول إذا قلنا: إن كتاب ابن رشد الفيلسوف (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال)، رسالة موجهة إلى فقهاء الأندلس، الذين حملوا على الفلسفة منذ ظهرت في الأندلس وألبوا عليها العامة، يرون حجتهم في ذلك، أنها تؤدي إلى الكفر أو هي الكفر بعينه، وكتابها هو الكتاب المتهم ولا يدخل في كتب العلم، وبذلك أهدروا دمها ودم دارسها. وساقهم جمودهم الفكري إلى مطاردة كل مذهب فقهي يخالف مذهب الإمام مالك. ذلك ما أعان ابن رشد على أن يخلع على مؤلفه عنواناً صارماً أمام لفظ الفقهاء ضد الفلسفة. ويثير لدى مطالعه حقيقة الموقف النقدي الذي عايشه ابن رشد في الأندلس الذي لا يحتمل مهادنة أو ملقاً ثقافياً، إنما أطلقها صريحة واضحة وما يعقلها إلا الفاهمون. لذلك جاء عنوانه «فصل المقال»، وتوخى في منهجه رؤية فلسفية جليلة، وهي: أنه بدأ رحلة تآخي الحكمة مع الشريعة، ولم يعبر بدلها بالدين إنما فضل استعمال مصطلح الشريعة بدل الدين كما كان متبعاً في عرض القضايا تاريخياً، ونرى سبب عدوله عن الدين إلى الشريعة، هو أن الموضوع كان رسالة للفقهاء، لأن الفقهاء في الأندلس كانوا

فقهاء فروع وليسوا فقهاء أصول، وذلك كان عذرهم مع العلوم العقلية لأنهم كانوا يجمدون أمام مسائل الأصول العقلية أو كل ما يخالف مذهب مالك، وهو ما جرى تقليدهم عليه. وهو على تخصصهم في مذهب واحد بعينه لم يكونوا مجتهدين مع الأدلة، إنما كانوا مقلدين داخل ذلك المذهب إلا من ندر منهم.

لذلك عدل ابن رشد إلى مصطلح الشريعة بدلاً من الدين. كذلك من رؤيته الجليلة في هذا النهج أن بداياته في التوفيق كانت من نقطة مسلمة مشهورة لدى الفقهاء حتى المقلدين منهم وهي مقولة:

القياس الفقهي وعلاقته بالعقل والنص ولا يختلف حوله الفقهاء، ومن تلك البداية أخذ يؤسس لفكرة رسالته فأشبعها بالنصوص الدينية، والنصوص العقلية، واصطنع منهجاً تلمس فيه روح تدين ابن رشد السمحة الهادئة، ومدى إحاطته بمذاهب المتكلمين في المشرق العربي، واستيعابه لكتب أبي حامد الغزالي، من هنا قلنا: إنها رسالة موجهة إلى الفقهاء في الأندلس، ومن يماثلهم في أقصى الأرض، أو إن شئت قلت: إنها فتوى فقيه متفتح مارس المذاهب الفقهية والفلسفية لينصف الدين من جمود الفقهاء، وينصف الفلسفة عن أن تكون مبدأ الإلحاد والكفر.

الفصل الثاني

مطاردة الفكر الفلسفي من السلطتين: السياسية والفقهية

١ـ التطور الثقافي الأدبي واللغوي:

اتسع نطاق البحث الثقافي والأدبي والفقهي وتوسع العلماء في دراسته والإبداع فيه، وقدموا فيه دراسات شهد لهم بالسبق فيها علماء المشرق العربي.

أما فن الشعر فقد كان من أرقى الفنون الأدبية، أصابت منه الأندلس حظاً وافراً، ونهضت به نهضة شاملة في فنونه وأغراضه، بما لم يأت به الأوائل، وخاصة فن الموشحات، وهو ما ميز الشعر الأندلسي بميزة خاصة، بحيث غدى قضية جدلية بين مؤرخي الأدب في تقصي أسباب وجوده، وهل سبقت إليه الأندلس؟ وكيف انتشر في أوروبا؟.

إذا أردنا أن نرى سبق الأندلس في تجديدها في أغراض الشعر العربي وأوزانه وبحوره نجد أن الأندلس فاقت المشرق العربي في ذلك الميدان، وجاء شعرها متذوقاً جزلاً سلساً، وله تذوقه الخاص، يقول د .هيكل[1]: أول ما يلاحظ على الشعر الأندلسي أنه لم يعد مقصوراً على ذلك الاتجاه المحافظ الذي عرفه من قبل، وإنما قد اتسع لضم الاتجاهات الجديدة التي وفد بعضها من المشرق، وانبثق بعضها الآخر عن الأندلس، كذلك يلاحظ أن الاتجاه المحافظ المعروف من قبل قد اتسعت ميادينه.

ويعلل الأستاذ هيكل ذلك بأنه يرجع بالأخص إلى ما كان يتسم به هذا العصر من

(١) يراجع الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة.

حريات، ترتب عليها الإغضاء عن كثير من القيود الدينية، ولا سيما ما تعلق منها بتحريم الخمر، وحجب المرأة. وإلى ذيوع العلاقات الغرامية بين الجنسين[١]... كان ملوك الطوائف، يتسمون بضعف الإيمان والعقيدة، والاستهتار بأحكام الدين، وكان الكثير منهم يجاهرون بالمعاصي، وارتكاب الأمور المحرمة، وهو ما يسجله عليهم الفيلسوف ابن حزم فيما تقدم من أقواله. وقد كانت قصورهم المترفة الأنيقة، كما تزدان بمجالس الشعر والأدب، تحفل في الوقت نفسه بمجالس الأنس والطرب والنساء والغلمان والخمر، وهي أمور تشغل حيزاً كبيراً في آداب العصر وشعره. وكانت مجتمعات الطوائف المراهقة المنحلة، تتأثر بهذه الروح الإباحية، وتجنح إلى اجتناء المتعة المادية والملاذ الحسية بمختلف ضروبها. وكان هذا الانحلال الشامل يجتاح يومئذ سائر طبقات المجتمع الأندلسي.

على أن النهضة الأدبية والفكرية التي امتاز بها عصر الطوائف ترتفع مع ذلك فوق مستوى هذا الانحلال وتبرز قوية وضاءة. ولقد كانت هذه القصور المترفة المرحة نفسها، أكبر مبعث لهذه النهضة، وكان أولئك الملوك المستهترون أنفسهم دعاتها وحماتها، وكانت قصور الطوائف تتنافس في هذا الميدان وتتسابق، شعوراً منها بما تجتنيه من وراء ذلك من فخار ومجد، وما تسجله من روائع المنظوم والمنثور من ذخر وذكر. وكان من بين هذه القصور ثلاثة امتازت بنوع خاص، بمشاركتها في النهضة الأدبية والشعرية، هي بلاط بني عباد بأشبيلية. وبلاط بني الأفطس ببطليوس، وبلاط بني صمادح بالمرية.

ويقول بروفنسال[٢]: «ثم كان تفكك الأمبراطورية الأموية دويلات عديدة عرفت بدول الطوائف، وكان العنصر فيها يختلف باختلاف الجهات، فهنا يغلب العنصر العربي، وهناك البربري والصقلي. وكان من المتوقع أن يكون أثر تلك الحال الطبيعي في الآداب العربية الأندلسية وفي الشعر خاصة أثراً مبيناً أو سيئاً على الأقل، ولكن الواقع كان عكس ذلك. فقد كان القرن الحادي عشر، عصر ملوك الطوائف، عصر عرفت فيه أسبانيا أكبر إشراق شعري من غير شك؛ فقد كان الشعر مكرماً في كل المدن التي أصبحت عواصم الطوائف، مثل: طليطلة، وسرقسطة، وبلنسية، ومرسية، والمرية...

(١) الشعر الأندلسي A.R. Nykl: hispano- Arabic poetry: (Baltimore 1946, p. 72).

(٢) محاضرات في أدب الأندلس وتاريخها.

ومع ذلك فقد كان هذا العصر الحافل بالإنتاج الشعري ينطوي على بوادر اضمحلال واضحة، كان إنتاجه في كثير من الأحيان مصطنعاً وخالياً من الصدق.

وتغلب الأهواء والمصالح الشخصية على الحس السياسي والاجتماعي وعلى جلال العقيدة الدينية ففقدت الثقافة الإسلامية صبغتها العامة، وانحصر تيارها في بعض روافد العلوم الشرعية كفقه الإمام مالك وليس في الفقه كله، إنما في فروعه دون أصوله، وما عداه يدخل ضمن العلوم المذمومة شرعاً من وجهة نظرهم، وذلك بسبب ضيق أفق ملوك الطوائف وفقهائهم، بل إن شئت قلت: انحسرت الثقافة في الأندلس عن مجراها العام في المشرق الإسلامي بسبب تلك الأهواء السياسية، فمن الصعب أن نجد في ظروف الاضطراب السياسي التي عاشتها الأندلس جواً يلائم أي تقدم فخري في مضمار الثقافة عند عامة الناس أو خاصتهم لانهماكهم في الفتن والدسائس، أو تأثرهم بالنزعات العرقية التي سيطرت على مسرح الأحداث. ولا شك أن عهوداً مثل هذه تخلق قلقاً وريباً لا نهاية لهما في عقول المفكرين الذين يرون أن ثمة بعداً بين الثقافات المحلية السائدة بين الطوائف من جانب، وبين الثقافة الإسلامية من جانب آخر، مع شعورهم بواجب أمانة أدائها كما أن واقعهم الحياتي كان بعيداً عن المستوى الحضاري العام للدولة الإسلامية.

وليس لدينا ما يشهد على افتراءاتهم السياسية وزيفها التاريخي، من تنازعهم شخصية هشام المؤيد وادعائهم وجوده، ليأخذوا لأنفسهم عهد البيعة تحت اسمه الشرعي محاكاة لسابقة سيئة صنعها حاجبه ابن أبي عامر.

وقد ذاعت قصة ظهور هشام في سائر الأنحاء، وبعث ابن عباد بكتبه إلى سائر قواعد الأندلس يطلب من رؤسائها الاعتراف والبيعة لهشام المؤيد، فلم يعترف بها سوى بعض الفتيان العامريين السابقين، واعترف بها الوزير أبو الحزم بن جهور لنفس البواعث، التي حملت ابن عباد على اختراعها، وهو العمل على دفع دعاوى الحموديين ومطامعهم حسبما سبقت الإشارة إليه.

ويندد الفيلسوف ابن حزم بقصة هذا الخليفة المزعوم، ويصفها بأنها «أخلوقة لم يقع في الدهر مثلها»، ثم يقول: إنها لفضيحة لم يقع في العالم إلى يومنا مثلها، أن يقوم أربعة رجال في مسافة ثلاثة أيام، كلهم يتسمى بإمرة أمير المؤمنين، ويخطب لهم في زمن واحد، وهم: خلف الحصري بأشبيلية على أنه هشام بن الحكم، ومحمد بن القاسم بن حمود

بالجزيرة، ومحمد بن إدريس بن علي حمود بمالقة، وإدريس بن يحيى بن حمود ببشتر(١).

يبرر ألفونس خطته في إذلال ملوك الطوائف بأنهم لا أمانة ولا دين لهم. وكانت خطة الفونسو السادس في إضعاف ملوك الطوائف، تقوم أولاً على استصفاء أموالهم باقتضاء الجزية، وقد انتهى إلى أن فرض الجزية عليهم جميعاً، ثم على تخريب أراضيهم، ونسف زروعهم وأقواتهم ومحاصيلهم بالغارات المخربة الناهبة، وأخيراً على اقتطاع حصونهم وأراضيهم كلما سنحت الفرص، وقد نجحت خطته في ذلك كل النجاح، وبذا ضعف ملوك الطوائف إزاء قوته وعداوته المنظمة، وكان لاعتداده بقوته وسلطانه، ويقينه من تفرق الطوائف وتخاذلهم، يخاطبهم بلغة السيد، ويتسمى في خطاباته إليهم بالأمبراطور ملك الملتين، ويجاهر باحتقارهم والاستهانة بهم، ومما يروى في ذلك أنه قال لسفير المعتمد إليه وهو يهودي يدعى بابن مشعل «كيف أراك قوماً مجانين» تسمى كل واحد منهم باسم خلفائهم وملوكهم وأمرائهم، المعتضد، والمعتمد، والمعتصم، والمتوكل، والمستعين، والمقتدر، والأمين، والمأمون، وكل واحد منهم لا يسل في الذب عن نفسه سيفاً، ولا يرفع عن رعيته ضيماً ولا حيفاً، قد أظهروا الفسوق والعصيان، واعتكفوا على المغاني والعيدان، وكيف يحل لبشر أن يقر منهم على رعيته أحداً، وأن يدعها بين أيديهم سدا»(٢).

ولولا قول ابن بسام وهو مؤرخ وأديب فاضل في مؤلفه (الذخيرة) لرددت قول ألفونس؛ ورأينا في ابن بسام أنه كان على خلق فاضل يمنعه من معايشة بلاط الأمراء أو يؤلف لهم.

يصف لنا ابن بسام خروج القادر من طليطلة بتلك العبارات.اللاذعة «وخرج ابن ذي النون خائباً مما تمناه، شرقاً بعقبى ما جناه، والأرض تضج من مقامه، تستأذن في انتقامه، والسماء تود لو لم تطلع نجماً إلا وكدرته عليه حتفاً مبيداً، ولم تنشئ عارضاً، إلا مطرته فيه عذاباً شديداً، واستقر بمحله أذفنش، مخفور الذمة، مزال الحرمة، ليس دونه باب، ولا دونه حرمة ستر ولا حجاب»(٣).

ويبدي ابن الخطيب شماتته في القادر، وفي أهل طليطلة حين يقول: «واقتضاه

---

(١) يراجع: نقط العروس ـ مجلد كلية الآداب ١٩٥١م.

(٢) يراجع: دولة الإسلام في الأندلس ـ دول الطوائف.

(٣) الذخيرة ـ القسم الرابع ـ المجلد الأول ـ ص ١٣٠ .

الطاغية لوعد، وسلبه الله النصر والسعد. وهلكت الذمم، واستؤصلت الرمم، ونفذ عقاب الله في أهلها جاحدي الحقوق، ومتعودي العقوق، ومقيمي أسواق الشقاق والنفاق، والمثل السائر في الآفاق»[١].

وقد أسبغ عبد المؤمن بسياسته في تأليف القبائل المختلفة، وإدماجها في الجيش الموحدي الضخم، على هذا الجيش وحدة وتناسقاً، لم تعرفها الجيوش المغربية من قبل. بيد أنه لم يكن موفقاً في سياسته لتأليف القبائل العربية، وضمها للقوات الموحدية. ذلك أن هذه الفرق العربية التي استمرت عصراً كانت تكون جناحاً هاماً في الجيوش الموحدية بالمغرب والأندلس، كانت متعثرة الولاء كثيرة التقلب، لا تدين بمبدأ ولا عقيدة، سوى انتهاز الفرص، والكسب المادي الرخيص، وكان تقاعسها وتقلبها في حروب أفريقية فيما بعد أيام الخليفة أبي يعقوب يوسف، وولده يعقوب المنصور من أهم الأسباب في نجاح صورة بني غانية في أفريقية، وتغلبهم على معظم نواحيها وفي تخلي الجيوش الموحدية، في معظم المعارك التي خاضتها إلى جانبها[٢].

ويقول لنا صاحب روض القرطاس: إن المنصور لما اشتد به المرض، وشعر بدنو أجله، قال لمن كان حوله من الأشياخ: ما ندمت على شيء فعلته في خلافتي، إلا على ثلاث، وددت أني لم أفعلها:

أولها: إدخال العرب من أفريقية إلى المغرب لأني أعلم أنهم أهل فساد.

والثانية: بناء رباط الفتح، أنفقت فيه من بيت المال، وهو بعد لا يعمر.

والثالثة: إطلاق أسارى الآرك، ولا بد لهم أن يطلبوا ثأرهم[٣].

وفي ليلة الجمعة الثاني والعشرين من شهر ربيع الأول سنة ٥٩٥هـ (٢٢ يناير سنة ١١٩٩م) توفي الخليفة أبو يوسف يعقوب المنصور بقصره بالصالحة[٤].

---

(١) أعمال الأعمال ص ١٨١ .

(٢) يراجع: دولة الإسلام في الأندلس ـ الموحدون.

(٣) روض القرطاس ص ١٥٢ .

(٤) ويقول لنا صاحب روض القرطاس إنه توفي بقصبة مراكش (ص ١٥٢)، وفي رواية أنه توفي في غرة جمادى الأولى سنة ٥٩٥هـ، وفي أخرى أنه توفي غرة صفر (وفيات الأعيان ٢/ ٤٣١)، ويقول ابن الأثير: إنه توفي ثامن عشر ربيع الآخر، وأن وفاته كانت بمدينة سلا (٥٧/١٢).

هكذا كانت النزعات السياسية والعصبيات القبلية، جعلت شيخ كل قبيلة يهتم بتوحيد قبيلته، والحفاظ على كيانها، وفي سبيل أطماعهم تحالفوا مع الفتن والدسائس ضد بعضهم البعض، فانعزل ملوك الطوائف بعضهم عن بعض، وفضلوا العزلة على علاقات تجر غدراً وخيانة، وبالتالي انعزل الناس في المجتمع بعضهم عن بعض، وانعزل العرب عن الأندلسيين، وانعزل الأندلسيون عن العرب، وافتقد المجتمع الأندلسي الوحدة المتجانسة التي تربط الأجناس المختلفة، فلم يكن المستعربون من الأندلسيين على درجة من تعلم اللغة العربية تؤهلهم الاندماج بالفاتحين، إنما كانت لغتهم مزيجاً من العربية والإسبانية، كذلك لم تجمع بينهم وحدة ثقافية ذات مفهوم فكري عميق، تذيب ما بينهم من خلافات حكمتها الأهواء المتناقضة والأطماع المتصارعة، والصراعات الشرسة التي ظلت قائمة بينهم حتى غابت شمس الأندلس، وهم في جانب والإسلام في جانب آخر.

٢ ـ طابع الحكم السياسي ومعاداة الفلسفة في الأندلس:

لم يكن للأندلسيين في العصر الأموي حظ كبير من الفلسفة، فقد كان جل اهتمامهم منصرفاً إلى العلوم الدينية واللغوية من جهة، والطب والهندسة والفلك من جهة ثانية، وكانت الفلسفة موضع اضطهاد ونفور، لأنها تبيح التفكير في الوجود والعدم، وتدعو إلى اصطناع عبارات من منازل الملحدين[١].

ويذكر المقري أن كل العلوم لها عند الأندلسيين حظ كبير واعتناء إلا الفلسفة والتنجيم، «فإن لهما حظاً عظيماً عند خواصهم ولا يتظاهر بهما خوف العامة... فإنه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم أطلق عليه اسم زنديق، وقيدت عليه أنفاسه، فإن زل في شبهة رجموه بالحجارة وأحرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان، أو يقتله السلطان تقرباً لقلوب العامة، وكثيراً ما كان يأمر ملوكهم بإحراق كتب هذا الشان إذا وجدت»[٢].

ويقول صاعد الأندلسي في كتابه «طبقات الأمم» يصف الحالة الفكرية في الأندلس: «لم يزل أولو النباهة من ذلك الوقت يكتمون ما يعرفونه منها (الحكمة وعلوم الأوائل)،

(١) يراجع: قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس.

(٢) نفح الطيب جـ ١ ص ٢٠٥ .

ويظهرون ما يجوز لهم من الحساب والفرائض والطب وما أشبه ذلك إلى أن انقرضت دولة بني أمية في الأندلس، وأفترق الملك المنير بين المتنزين عليهم في صدر المائة الخامسة من الهجرة، وصاروا طوائف، واقتعد كل ملك من أمهات البلاد، فاشتغل بهم ملوك الحاضرة العظمى قرطبة عن امتحان الناس والتعقب عليهم، واضطرتهم الفتنة إلى بيع ما كان بقصر قرطبة من ذخائر ملوك الجماعة من الكتب وسائر المتاع، فبيع بأوكس ثمن وأتفه قيمة، وانشرت تلك الكتب بأقطار الأندلس، ووجد في خلالها أعلاق من العلوم القديمة كانت أفلتت من أيدي المتحنين بحركة الحكم أيام المنصور بن أبي عامر، وأظهر أيضاً كل من كان عنده من الرعية شيئاً منها، فلم تزل الرغبة تظهر من حين إلى حين في العلم القديم شيئاً فشيئاً، وقواعد الطوائف تتمصر قليلاً إلى وقتنا هذا، فالحال بحمد الله أفضل مما كان بالأندلس في إباحة تلك العلوم والإعراض عن تحجير طلبها، إلى أن زهد الملوك في هذه العلوم وغيرها. لكن اشتغال الخواطر بما دهم الثغور من تغلب المشركين عاماً فعاماً، وانتقاصهم أطرافها، وضعف أهلها عن مدافعتهم عنها قلل طلاب العلم وصيرهم أفراداً بالأندلس».

يشير نص صاعد الأندلسي إلى الأسباب التي وراء عدم ازدهار الفكر الفلسفي في الأندلس على مستوى المجتمع، والتي حسرتها عنه حتى انحصرت دراستها على مستوى الأفراد.

أ ـ مرسوم عبد الرحمن الناصر في تعقب الفلسفة:

إن دولة بني أمية لم تكن ترى في الفلسفة (علوم الأوائل) نفعاً يقتضيها إشاعة تدريسها أو ترجمة كتبها بين حلقات العلم. لم يكن ذلك وحسب، بل حرمت تعلمها ومدارستها الأمر الذي جعل «أولو النباهة» من ذلك الوقت يكتمون ما يعرفونه منها كي لا يتعرضون لما تعرض له عبدالله بن مسرة حين نكل به وأحرقت كتبه، ويظهرون ما تجوز لهم فيه من الحساب والفرائض والطب وعلوم الشريعة وكتب الأدب، وظل الحال كذلك «إلى أن انقرضت دولة بني أمية من الأندلس» وما بعد بني أمية ظلت رهينة صدور الأفراد أو من اشتغل بسلطان الخليفة.

لم يكن خلفاء بني أمية يشجعون رواج الكتب الطبية أو العلمية من تراث الأوائل؛ بل كانوا يتعاملون معها بحذر شديد، وبعد سؤال وتحر واستخارة.. يذكر ابن

جلجل[1] في ترجمته لماسرجويه: أنه كان يهودي المذهب سريانياً، وقد تولى في الدولة المروانية تفسير كتاب أهرون بن أعين القس إلى العربية، ووجده عمر بن عبد العزيز في خزائن الكتب، فأمر بإخراجه ووضعه في مصلاه، فاستخار الله في إخراجه إلى المسلمين للانتفاع به، فلما تم له في ذلك أربعين صباحاً أخرجه إلى الناس وبثه في أيديهم. . . قال ابن جلجل: حدثني أبو بكر محمد بن عمر بن عبد العزيز بهذه الحكاية في مسجد القرموني، وهو المعروف بابن القوطية من أهل قرطبة، وأصله من أشبيلية المتوفى ٣٩٧هـ، والقرموني نسبة إلى قرمونة مدينة في الأندلس. لذلك لم يكن افتتاح عبد الرحمن الناصر على تراث الأوائل خالياً من الحذر الشديد لا سيما مع متفلسفة عصره.

ففي عصره قويت الدولة الأموية، وفي عصر ولده الحكم المستنصر (٣٥٠ ـ ٣٦٦هـ) ازدادت قوة وازدهاراً. وكان الحكم، وهو الخليفة الأديب العالم، رائد هذه الحركة الفكرية العظيمة. وكان من ظواهرها قيام جامعة قرطبة العظيمة، واحتشاد أكابر الأساتذة بين عقودها، وإنشاء المكتبة الأموية الكبرى، التي بذل الحكم في إنشائها من الجهود العظيمة والأموال الزاخرة ما لم يسمع بمثله، حتى بلغت محتويات هذه المكتبة الفريدة زهاء أربعمائة ألف مجلد، من مختلف أصناف العلوم والفنون. وكثرت المكتبات العامة والخاصة، جمهرة من أكابر العلماء، في مقدمتهم الحافظ أبو بكر بن معاوية القرشي، وأبو علي القالي ضيف الأندلس يومئذ، والأديب المؤرخ محمد بن يوسف الحجازي، وإمام النحو والرواية ابن القوطية، وربيع بن زيد الفيلسوف والعلامة الفلكي النصراني، وغيرهم.

يرى ابن جلجل[2] أن الترجمة والإقبال على كتب الطب وغيرها ظهرت في عصر عبد الرحمن الناصر لدين الله، وهو بصدد ترجمته لإسحاق الطبيب، الذي كان في عصر الأمير عبد الله. . . يقول: ثم ظهرت دولة الناصر عبد الرحمن بن محمد فتتابعت الخبرات في أيامه، ودخلت الكتب الطبية من المشرق وجميع العلوم، وقامت الهمم وظهر الناس.

وكان له الفضل الكبير في نشاط الحركة الثقافية في الأندلس، واستجلاب المؤلفات والكتب من المشرق. فقد كان مشغوفاً بالعلوم حريصاً على اقتناء دواوينها يبعث فيها إلى

---

(١) يراجع: طبقات الأطباء والحكماء: لأبي سليمان بن حسان الأندلسي المعروف بابن جلجل ألفه سنة ٣٧٧ ـ ويليه تاريخ الأطباء والفلاسفة ـ إسحاق بن حنين متوفى سنة ٢٩٨ .

(٢) المصدر السابق.

الأقطار والبلدان، ويبذل في أعلاقها ودفاترها أنفس الأثمان، فحملت من كل جهة إليه حتى غصت بها بيوته، وضاقت عنها خزائنه... وكان له وراقون بأقطار البلاد ينتخبون له غرائب التواليف، ورجال يوجههم إلى الآفاق للبحث عنها[1].

وكان من أبرز الحوادث الداخلية في عصر الناصر، حركة الفيلسوف المتصوف ابن عسرية الجبلي، فقد وقف الناصر في وجهها، وأظهر اهتمامه بمقاومتها وقمعها، وذلك حتى بعد أن توفي زعيمها بأعوام طويلة، وإصدار كتابه الشهير في شأنها.

وهو أبو عبد الله: محمد بن عبد الله بن مسرة من أهل قرطبة، وبها ولد سنة ٢٦٩هـ (٨٨٢م)، ودرس على أبيه وعلى ابن وضاح والخشني وغيرهم، ولكنه جاهر ببعض الآراء الدينية المغرقة في التأويل والقدر وإنفاذ الوعيد وغيرها، فاتهم بالزندقة، فغادر الأندلس فاراً إلى المشرق، وأنفق هناك بضعة أعوام، وتفقه على يد المعتزلة والكلاميين وأهل الجدل. ثم عاد إلى الأندلس، وهو يخفي آراءه ونحلته الحقيقية تحت ستار من النسك والورع، وكان ذلك في بداية عهد الناصر، فاختلف إليه الطلاب من كل صوب، وكان يستهويهم بغزير علمه، وسحر بيانه، ومنطقه الخلاب، حتى التف حوله جمهرة كبيرة من الصحب والأتباع، وكونوا مدرسة خاصة من الآراء الدينية والكلامية المتطرفة. واختلف الناس في أمر ابن مسرة، فمنهم من كان يرتفع به إلى مرتبة الإمامة في العلم والزهد والورع، ومنهم من كان يرميه بالزندقة وترويج البدع، والانحراف عن مبادئ الدين الصحيحة.

وتوفي ابن مسرة بقرطبة في شوال سنة ٣١٩هـ(٩٣١م)[2]. ولكن آراءه وتعاليمه بقيت من بعده ذائعة بين تلاميذه وأتباعه، وتكونت من حولها فرقة سرية، اتهمت بالمروق والإلحاد، تتابع دعايته، وتعمل على بث تعاليمه، حتى برم بهم المتزمتون من أهل السنة، وأخذوا يسعون لدى السلطات المختصة، لتعمل على قمع هذه الجماعة، والقضاء على تعاليمها.

---

(١) يراجع: الحلة السيراء، ويراجع: مقدمة طبقة الأطباء والحكماء لابن جلجل - تحقيق فؤاد السيد.

(٢) تاريخ العلماء والرواة بالأندلس جـ ٢ رقم ١٢٠٤. جذوة المقتبس ص ٥٨، ٥٩، والتكملة لابن الأبار (القاهرة) رقم ٧٦٥، ٩٩١.

ونبين هنا كيف صور لنا ابن حيان بقلمه البارع خطة ابن مسرة في بث تعاليمه، واستهواء أتباعه، قال:

«كان مذهب الظنين، المريب المرائي بالعبادة، المنطوي على دخْل السريرة، فمحمد بن عبد الله بن مسرة، الرابض للفتنة، دب في الناس صدر دولة الخليفة الناصر لدين الله، واستهواهم بفضل ما أظهره من الزهد، وأبدى من الورع».

«وكان يستهوي العقول، ويسلب الأفئدة. وكان من شأنه أن يلقى أول من يأتيه مقتبساً من أهل السلامة بالمساءلة، إلى أن يحيله عن رأيه بالمفاضلة، فإذا أصغى إلى عذوبة منطقه، وعلق في شرك حجاجه، غره رفقاً بباطله من الطاير فرخه، فلا يبعد أن يلفته عن رأيه، ويشككه في اعتقاده. . . وحصلت في أتباعه، فاستهوى خلقاً من الناس، صدهم عن سبيل الله، وأوحشهم من الجماعة، واتخذ من رأى منهم في مذهبه، وأدخل فيه رجالاً من ذوي الفهم. ولم يزل يستظهر عليهم بالمواثيق في الكتمان إلا من الثقات الوثاق العقدة، فاكتتم بذلك شأنه، إلى أن وافته منيته، صدر دولة الناصر لدين الله، أيام شغله بحروب، أهل الخلاف المتصلة. فرفع الله بموته عن الناس فتنة، ولم يلبث دعاته مع انتشارهم في البلاد أن تلبسوا بعده بما أودعه من مكنون علمه، فكثر القول في شأنه، وشيم أهل الخلاف من تلقائه، فذعر له أهل السنة من أهل قرطبة، وتوقعوا منه البلية، ففزع فقهاؤهم وخبراؤهم بها إلى أصحاب الخليفة الناصر لدين الله فنبهوا. . .».

ومضت أعوام طويلة، قبل أن تصل أصوات أهل السنة المعارضين لتعاليم ابن مسرة إلى المسؤولين، ولم يصدر قرار السلطة العليا في شأنه وشأن تعاليمه، إلا بعد أن مضى أكثر من عشرين عاماً على وفاته، مما يدل على أن دعوته وتعاليمه لبثت حية ذائعة. قال ابن حيان:

«وفي يوم الجمعة لتسع خلون من ذي الحجة سنة أربعين وثلثمائة، قرىء على الناس بالمسجدين الجامعين بالحضرتين، قرطبة والزهراء، كتاب أمير المؤمنين الناصر لدين الله إلى الوزير صاحب المدينة عبد الله بن بدر، بإنكاره لما ابتدعه المبتدعون، وشذ فيه الخارجون، من رأي الجماعة المنتمين إلى صحبة محمد بن عبد الله بن مسرة، وانتحلوه في الديانة، فافتتن العوام بما أظهره من التقشف والشظف في المعيشة، واستتروا لبدعهم بسكنى الأطراف البعيدة، حتى استمالوا بفعلتهم عصابة. . .، وفرقة فتنت بمذاهبهم، وأن ذلك بلغ أمير المؤمنين، ففحص عليه، وعلم صحته، فتعاظمه، واستوحش من اجتراء تلك

الطائفة الخبيثة عليه، فأوعز إلى وزيره ومتولي أحكامه ومدينته، تتبع هذه الطائفة، وإخافتها والبسط عليها، والقبض على من عثر عليه منها، وإنهاء خبره إلى أمير المؤمنين».

وأورد لنا ابن حيان بعد ذلك، نص الكتاب الذي صدر باسم الخليفة الناصر لدين الله، في الحملة على تلك الطائفة، والتبرؤ منها، وهو من إنشاء كاتبه ووزيره عبد الرحمن بن عبد الله الزجالي.

ويبدأ الكتاب بالتنويه بشأن الإسلام، وأفضليته على سائر الأديان، وبرسالة محمد خاتم النبيين، الذي اصطفاه الله، وأرسله إلى الناس، وكرم به أمته على سائر الأمم، وما نبه به الإسلام من إقامة الدين، وعدم افتراق الكلمة. وإنه لما شملت النعمة، وعم الأقطار بعدل أمير المؤمنين السكون والدعة، طلعت فرقة لا تبغي خيراً، ولا تأتمر رشداً، من طغام السواد، وأبدت كتباً لم يعرفوها، ضلت فيها حلومهم، وقرت عنها عقولهم واستولى عليهم الشيطان بخيله ورجله، فقالوا بخلق القرآن، واستيأسوا، وأيسوا من روح الله، وأكثروا الجدل في آيات الله، وحرموا التأويل في حديث رسول الله، فبرئت منهم الذمة، ووعدهم الله ببالغ نكاله، لما انطوت عليه قلوبهم من الزيغ، ولما كذبوا من التوبة، وأبطلوا من الشفاعة، ونالوا محكم التنزيل، والقدح في الحديث، والقول بمكروه في السلف الصالح، فشذوا عن مذهب الجماعة، حتى تركوا رد السلام على المسلمين، وهي التحية التي نسخت تحية الجاهلين، وقالوا بالاعتزال عن العامة. ولما فشا غيهم، وشاع جهلهم، واتصل بأمير المؤمنين، من قدحهم في الديانة، وخروجهم عن الجادة، أغلظ في الأخذ فوق أيديهم، وأنذرهم إنذاراً فظيعاً، واعتزم أن يوقع بهم العقاب الشديد، وأمر بقراءة كتابه هذا على المنبر الأعظم بحضرة قرطبة، ليفرغ قلب الجاهل، ويضطر الغواة إلى الآثار الصحيحة التي يتقبلها الله منهم، وأن يقرأ هذا الكتاب في سائر الأقطار والكون، وفي البدو والحضر، وأن ينفذ عهده بذلك إلى سائر قواده، وجميع عماله. لكي يقوموا بمطاردة هذه الطغمة الخبيثة، التي اجترأت على تبديل السنة، والاعتداء على القرآن العظيم، وأحاديث الرسول الأمين. ويختم الكتاب بمطالبة العمال ببث العيون، وتتبع أولئك المارقين، وإخطار أمير المؤمنين بأسمائهم ومواضعهم، وأسماء الشهود عليهم، حتى يحملوا إلى باب سدته، وينكلوا بحضرته[1].

---

(١) ورد نص هذا الكتاب في اللوحات ١٧، ١٨، ١٩ من مخطوط المقتبس السالف الذكر.

قال ابن حيان: «وتمادى الطلب لهذه الفرقة المسرية، والإخافة لهم، تخويف الناس من فتنتهم بقية أيام الناصر لدين الله».

وهنا ولأول مرة نجد شرحاً وافياً، بقلم ابن حيان القوي الناقد، لتلك الحركة الدينية الخطيرة حركة ابن مسرة وتلاميذه، وهي التي استحالت أيام الناصر لدين الله إلى جماعة سرية واسعة الانتشار. فهل كانت حقاً، كما يصورها ابن حيان، وكما تصورها لنا الوثيقة الخلافية التي ينقلها إلينا، جماعة مارقة ملحدة، تهدد العقائد والنظام والأمن؟ أم هل كانت حركة تفكير فلسفي حرة لم يتسع لها أفق التفكير المعاصر، وكانت كمعظم الحركات المماثلة ضحية لنقمة المتزمتين الرجعيين من الفقهاء والحكام، يدافعون بسحقها عن نفوذهم وسلطانهم المطلق؟

وأنفذ الخليفة الناصر لدين الله إلى آفاق مملكته بشأن هؤلاء المبتدعة (يعني تلاميذ ابن مسرة) كتاباً طويلاً قرئ عليهم بأمصارهم، فمن إنشاء الوزير الكاتب عبد الرحمن بن عبد الله الزجالي، نسخته:

«بسم الله الرحمن الرحيم، أما بعد، فإن الله تعالى جده، وعز ذكره، جعل دين الإسلام أفضل الأديان، فأظهره وأعلاه، ولم يقبل من عباده غيره، ولا رضي منهم سواه فقال في محكم تنزيله: ﴿وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ﴿٨٥﴾﴾ [آل عمران: ٨٥] الآية، وقضى في محتوم أمره، ونفاذ حكمه، أن تنسخ به الديانات، ويختم برسالته الرسالات، فبعث محمداً خاتم النبيين، وأكرم الأكرمين، وأعز الخلايق على رب العالمين، بأن كتب الصلاة والسلام عليه في عرشه قبل أن يخلقه، واصطفاه لأمانته قبل أن يكونه، وأرسله بأفضل دين سماه حنيفاً إلى خير أمة اختارها... كما قال عز وجل من قائل - إذ عرفنا فضل ما هدانا إليه من الدين، وكرمنا به على سائر الأمم -: ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ تَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَتَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]... الآية. فله جل جلاله، وتقدست أسماؤه، الشكر على خصائص هذه الفضيلة، والحمد بالمنة الجليلة، فقد استنقذ من الغواية، وهدى فأحسن الهداية، وأبان الحجة، وكفانا بواضح المناهج مؤنة الفكرة، ونظم زمام الأمة، وجمع وجوه السعادة العاجلة، والنجاة الآجلة، في تأليف الجماعة، واجتبى فيهم رعاية الفقرة، حيث يقول عز وجهه، لنبيه ﷺ... به وبعباده المخصوص بهداه، ورأفة بسطها على خير... وإعلاماً لهم... بتواصل الدين من قبله

لأنبيائه.. وكراهته لاختلافهم بعد رسول الله ﷺ: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَالَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣]... الآية، فخوف وحذر ونهى عن افتراق الكلمة، ونبه على البعد، ونفى الله الخبيث عنها، وفضلها على سائر البلدان، واستقر فيها الدين، كهيئة يوم أكمله الله لعباده. ولما استوثقت الطاعة، وشملت النعمة، وعم الأقطار بعدل أمير المؤمنين السكون والدعة، طلعت فرقة لا تبتغي خيراً، ولا تأتمر رشاداً، من طغام السواد، ومن ضعف آرائهم، ومن خشونة الأوغاد، كتباً لم يعرفوها، ضلت فيها حلومهم، وقصرت عنها عقولهم، وظنوا أنهم فهموا ما جهلوا، وتفقهوا فيما لم يدركوا، واستولى عليهم الخذلان، وأحال عليهم بخيله ورجله الشيطان، فزينوا لمن لا تحصيل لهم، ولقوم آمنين لا علم عندهم، فقالوا بخلق القرآن، واستيأسوا، وأيسوا من روح الله، ولا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون، وأكثروا الجدل في آيات الله، وحرموا التأويل في حديث رسول الله ﷺ، فبرئت منهم الذمة بقوله تقدست أسماؤه: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَٰتِ اللَّهِ أَنَّىٰ يُصْرَفُونَ ﴿٦٩﴾ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِالْكِتَٰبِ وَبِمَآ أَرْسَلْنَا بِهِۦ رُسُلَنَا ۖ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ﴿٧٠﴾ إِذِ الْأَغْلَٰلُ فِىٓ أَعْنَٰقِهِمْ وَالسَّلَٰسِلُ يُسْحَبُونَ ﴿٧١﴾ فِى الْحَمِيمِ ثُمَّ فِى النَّارِ يُسْجَرُونَ ﴿٧٢﴾﴾ [غافر: ٦٩ ـ ٧٢] فهذا أبلغ الوعيد، وأفظع النكال، ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ ﴿٨﴾ ثَانِىَ عِطْفِهِۦ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ۖ لَهُۥ فِى الدُّنْيَا خِزْىٌ ۖ وَنُذِيقُهُۥ يَوْمَ الْقِيَٰمَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ ﴿٩﴾﴾ [الحج: ٨ ـ ٩]... «ثم تجاوزوا في البهتان، وسدوا على أنفهسم ألوان الغفران، فكذبوا التوبة، وأبطلوا الشفاعة، ونالوا محكم التنزيل، وغامض متن التأويل، بتقدير عقولهم: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ابْتِغَآءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّٰسِخُونَ فِى الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُولُوا الْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧]. فصاروا بجهل الآثار، وسوء حمل الأخبار إلى القدح في الحديث، وترك نجح السبيل، فأساءوا الفهم عن العوام، وأقدموا بمكروه القول في السلف الصالح، واستبدوا على نقلة الحديث... من غير نظر نافذ في دين، ولا رسوخ في علم، حتى تركوا رد السلام على المسلمين، وهي التحية التي نسخت تحية الجاهلين، خلافاً على أدب الله تعالى، وقوله جل جلاله: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَآ أَوْ رُدُّوهَآ﴾ [النساء: ٨٦].. وقالوا بالاعتزال عن العامة الذين يستمعون القول، فيتبعون أحسنه، فلجوا في جهالتهم، وتاهوا في غيهم، ونكسوا على رؤوسهم، حقداً على الأمة

الحنيفة، واعتقاداً لبغضتها، واستحلالاً لدمائها، وزرعاً إلى انتهاك حرمها، وسبي ذراريها، ﴿قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ وَمَا تُخْفِى صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ﴾ [آل عمران: ١١٨]، لولا أن سيف أمير المؤمنين من ورائهم ونظره محيط. ولما صار غيبهم فاشياً، وجهلهم شائعاً، واتصل بأمير المؤمنين منهم قدحهم في الديانة، وخروجهم عن الجادة، فأشغل نفسه، وأقض مضجعه، وأسهد ليله... أغلظ أمير المؤمنين في الأخذ فوق أيديهم، وأوعز إيعازاً شديداً، وأنذر إنذاراً فظيعاً، وعهد عهداً مؤكداً شافياً كافياً، نظر به لوجهه تبارك اسمه، وقدم فيه بين يدي العقاب الشديد، وأمر بقراءة كتابه هذا على المنبر الأعظم بحضرته، ليفزع قلب الجاهل، ويفت كبد المستهتر الحائر، وينقض عزمِ المعاند المعاجل، ويضطر الغواة إلى الإثابة الصحيحة التي يتقبلها الله منهم، أو يكشف عن الأذهان سراريهم، فيكون عليهم شهيداً، ويأتيهم عذاب غير مردود، ورأى أمير المؤمنين أن يشعل بنظره أقطار كوره، ويرسله في بدوه وحضره، وأن ينفذ عهوده إليك، وإلى سائر قواده، وجميع عماله بها، يقرأ على منابر المسلمين، ولا يحرم القاصي ما عم الداني من تظهير هذا الرجز وتمحيصه، وكفاية المسلمين شبهته وفتنته، فلم يحل الديار، ولا تعقب الآثار، ولا استحق البلاء على قوم، ولا أهلك الله أمة من الأمم، إلا بمثل ما تكشف هذه الطغمة الخبيثة، من التبديل للسنة، والاعتداء في القرآن العظيم، وأحاديث الرسول الأمين - صلوات الله عليه وسلم - هذا عند وروده عليك في قلبك، ونشره في سماع رعيتك، وتتبع هذه الطائفة بجميع أعمالك، وأبثث فيهم عيونك، وطالب فيهم غورهم جهدك، فمن تحلى منهم بما انتسب إليهم، وقامت عليه البينات بذلك عندك، فاكتب إلى أمير المؤمنين بأسمائهم ومواضعهم، وأسماء الشهود عليهم، ونصوص شهاداتهم، لنعهد باستجلابهم إلى باب سدته، لينكلوا بحضرته، فيذهب غيظ نفسه، ويشفي حنين صدره، وإياكم أن تهون من أهل الريبة، وتتخطاهم إلى ذوي السلامة والأحوال الصالحة، فإن فرطت في أحد الأمرين أو كليهما، فقد برئ الله منك، وأحل دمك ومالك، فاعلمه واعتد به إن شاء الله تعالى.

وكان المنصور يمقت الفلسفة وما إليها، ويرى أنها مخالفة للدين، ويكره التنجيم والمنجمين، وقد أمر بأن يستخرج من المكتبة الأموية العظيمة (مكتبة الحكم المستنصر) سائر كتب الفلاسفة والدهريين، وأن تحرق بمحضر من كبار العلماء، وفي مقدمتهم أبو العباس بن ذكوان، وأبو بكر الزبيدي، والأصيلي، وغيرهم. وكان ذلك بلا ريب عملاً غير موفق، وكان خسارة علمية فادحة. وينعي المستشرق سيمونيت على المنصور هذا

التصرف، فيقول: «إنه إذا كان الحكم الثاني قد استطاع لنزعته العلمية والأدبية أن يحمي الفلاسفة، فقد جاء المنصور من بعده فقام بحرق كتب الفلسفة التي كانت بمكتبة الحكم. وذلك لكي يرضي الفقهاء والدهماء»[1].

واشتد المنصور أيضاً في مطاردة المنجمين، وبلغه أن أحدهم وهو محمد بن أبي جمعة، يهجس في تنبؤاته بانقراض دولته، فأمر بقطع لسانه وقتله، فخرست ألسن المنجمين جميعاً[2].

ب ـ المنصور الحاجب يحرق كتب الفلسفة ممالقاً العامة:

كان المنصور يرعى أهل الأدب. وقد أغرم زماناً بالفلسفة، ثم وجد أن الفقهاء يجدون في هذا ما يثيرون به مشاعر الناس عليه، فأمر بإخراج كتب الفلسفة والفلك من بين غيرها من الكتب من مكتبة القصر، وأحرقها بيده أمام نفر من العلماء الموقرين كالأصيلي وابن ذكوان والزبيدي، ليظهر الناس غيرته على الدين. وقد كان لهذا العمل وقع طيب في قلوب الناس غير أننا لا نشك في أن المنصور فعل ذلك وهو راغم، لأن ميله إلى الأدباء ـ والشعراء خاصة ـ كان عظيماً طول حياته.

جـ ـ مرسوم تاشفين بن علي بحرق كتاب إحياء علوم الدين:

قامت دولة المرابطين على أسس دينية تدعمها صفوة عسكرية، وكانت تتسم بصفات البداءة والخشونة، وكانت تميل إلى حياة الزهد الصوفي. وذلك مما خلع عليها روح التزمت التي دفعتها إلى عدم العناية بالحياة الفكرية والثقافية العقلية بل عن الحياة الدينية الخالصة. وأما ما ظهر في بعض أجوائها من ازدهار في الحياة الفكرية الأدبية فيعزوه المؤرخون إلى تلك الحركة الفكرية التي ازدهرت في عصر الطوائف، والتي أسبغ عليها ملوك الطوائف كل تشجيع ورعاية، وذلك كان منها ليس لذات الأزدهار الفكري، إنما لكي يستكمل البلاط المرابطي ما ينقصه من أسباب الهيئة والبهاء، ففي ظل دولة المرابطين أحرق كتاب «إحياء علوم الدين» للإمام الغزالي، وذلك في عهد علي بن يوسف، ثم صدر مرسوم من تاشفين بتعقبه وتعقب كل مذهب غير مذهب الإمام مالك.

---

(١) Simonet: Historia de los Mozarabes de Espana: P. 351.

(٢) البيان المغرب ٣/ ٣١٥، وأعمال الأعلام ص ٧٧.

يقول دي بور: «كانت مملكة الأندلس الزهراء على وشك الانحلال إلى دويلات صغيرة، وكان يهددها من الشمال فرسان النصارى الذين كانوا أقل من العرب ثقافة، ولكنهم كانوا شجعاناً أقوياء. غير أن أسرة المرابطين البربرية جاءت لإنقاذ البلاد. ولم يكن المرابطون أكثر تمسكاً بالدين فحسب، بل أكثر حنكة وأحذق أيضاً بأساليب السياسة من أسر الأندلس، الذين كانوا قد انقسموا في الشرق. ولاح إذ ذاك أن زمن الثقافة الرفيعة، والبحث الحر قد انقضى، ولن يعود، فلم يكن يجرؤ على الظهور في الناس إلا أهل الحديث المتشددون، أما الفلاسفة فقد كانوا عرضة للاضطهاد أو القتل إذا هم جاهروا بآرائهم».

أما ما نلاحظه على هذا الثبت الحافل من المفكرين والعلماء الأندلسيين الذي ازدهر بهم العصر المرابطي في مختلف ميادين العلوم والآداب، ومنهم عبقريات بارزة يزدان بها تاريخ الحركة العقلية والأندلسية، فيحمل على كثير من التأمل، وأنه ليغدو من الصعب إذا ما استعرضناه في شيء من الرؤية، أن نقول إن الحكم المرابطي قد جنى بأساليبه الرجعية على سير الحركة الفكرية الأندلسية، وعاقها عن التقدم والازدهار. وكل ما يمكن أن يقال في ذلك هو ما اتخذه المرابطون من إجراءات للحجر على الدراسات الكلامية والشرعية والفلسفية، وتوجيهها إلى وجهاتهم الخاصة، ومطاردة كتب الأصول، قد يكون له أثره في سير هذه الدراسات، وإن كان لا يحق لنا أن نبالغ في تقدير هذا الأثر.

أولاً: لأن هذه الدراسات كانت كغيرها من الدراسات العلمية والأدبية، قد تأثلت جذورها منذ بعيد.

وثانياً: لأن العهد المرابطي لم يطل أمده بالأندلس، ولم يلبث أن زالت بزواله السريع، كل ضروب الحجر والمطاردة التي اتخذت، ثم جاءت ثورة الأندلس ضد الحكم المرابطي، فكانت عاملاً له أثره في إزكاء الحركة الفعلية،، ومدها بعناصر جديدة من القوة والاندماج.

عموماً كان الحجر على الفكر من أسوأ صور الحكم المرابطي المطلق. ونحن نعرف ما عمد إليه أمير المسلمين علي بن يوسف، بتحريض فقهائه، على مطاردة كتب الأصول، وفي مقدمتها كتب الإمام الغزالي، ولا سيما كتاب (إحياء علوم الدين) سنة ٥٠٧هـ. وقد لبثت هذه المطاردة طوال العهد المرابطي.

فنرى مثلاً في هذه الرسالة التي وجهها أمير المسلمين تاشفين بن علي بن يوسف إلى فقهاء بلنسية وأعيانها وأهلها، في جمادى الأولى سنة. ٥٣٦هـ، إلى جانب ما تحض عليه من وجوب الرفق بالرعية، وإجراء العدل، وتحقيق المساواة بين الناس،، والأخذ بمذهب مالك دون غيره، في الفتيا وسائر الأحكام، حثاً على مطاردة كتب البدعة، وخاصة كتب أبي حامد الغزالي، وأنه يجب أن يتتبع أثرها، ويقطع بالحرف المتتابع خبرها، ويبحث عنها، وتغلظ الإيمان على من يتهم بكتمانها[١].

ومن الواضح أن هذه المطاردة الفكرية لم تكن تقف عند كتب الأصول وكتب الغزالي، ولكنها كانت تشمل سائر المصنفات الكلامية والفلسفية التي تنكرها التعاليم المرابطية وغيرها مما تصفه الرسالة (بكتب البدعة). وكان من ضحايا هذه المطاردة عدة من المفكرين الأندلسيين، ومنهم العلامة الصوفي أبو العباس أحمد بن محمد الصنهاجي الأندلسي المعروف بابن العريف، حيث نفاه أمير المؤمنين من بلده المرية إلى مراكش.

«بسم الله الرحمن الرحيم، صلى الله على محمد وآله وسلم تسليماً. من أمير المسلمين وناصر الدين تاشفين بن علي بن يوسف بن تاشفين، إلى وليه في الله تعالى، الأعز الأكرم الأحظى في ذات الله جحاف، وسائر الفقهاء والوزراء والأخيار والصلحاء والكافة ببلنسية، حرسها الله، وأدام كرامتهم بتقواه.

سلام مبرور كريم، مردد عميم على جميعكم ورحمة الله وبركاته، وبعد. فإن كتابنا إليكم كتبكم الله ممن آثر الحق واتبع سننه، وأدرع الحزم ولبس جنته، وسمع القول واتبع أحسنه، وحافظ على كتاب الله الذي يسره للذكرى وبينه، وجعلنا وإياكم ممن جمله بتقواه وزينه، من مناخنا بكرنطة، في العشر الأوائل من جمادى الأولى سنة ثمان وثلاثين وخمس مائة، وبحمد الله من صحيفتنا هذه صدرها إليكم، وكل قول فبعده يترتب وينتظم، وقد جاء في الآثار: «كل كلام لا يبدأ فيه بذكر الله فهو أجذم».

وبعد أن نستوفي واجب الحمد والشكر، ونذكر نعمه السابغة علينا أجمل الذكر، فنسأل الله توفيقاً دائماً إلى الرشد، وقوة على طاعته نحمل بها من تلزمنا رعايته، على المنهج الأفضل والسنن الأحمد، ونستعيذه من قلب لا يخشع، ودعاء لا يسمع، وموعظة لا تنفع،

---

(١) راجع الرسالة الملحقة.

وسجية لا تطاع، وهوى يتبع، ونصلي على محمد نبيه ورسوله الذي طهره تطهيراً، وأرسله رحمة للعالمين بشيراً، ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً، فبلغ رسالة ربه وهداه، وصبر على مشقة البلاغ وأداه، ولم يخش أحداً إلا الله الذي رجاه، إلى أن بلغ الكتاب أجله والدين مداه، وانتهى ملك أمته إلى ما كان الله له زواه، صلى الله عليه وعلى صحبه الذين ذبوا عن الدين وحموا حماه، ووالوا من والاه، وعادوا من عاداه.

ولما كان ـ أعزكم الله ـ الدين ينعت بالنصيحة لله ولرسوله وللمسلمين، والذكرى تنفع المؤمنين، وجب أن نتخذ لكم من الموعظة ما نتخذ به أنفسنا، الذي مرها في العاقبة حلو، وأخفض مراتبها في الله علواً، فاعلموا، أعلمكم الله، ولاأقامكم مقاماً يرديكم، أقرب الناس إلى الله أحناهم على عباده، وأمحضهم للنصيحة لهم بمبلغ جده واجتهاده، وإن أولى الناس بنا طاب خبره، وكرم أثره، وحسن مورده في الأمور ومصدره، وكذلك «العامل» منك و«القاضي» وفقهما الله، إنما أقعد بذلك المكان لخير يتوليانه وشر يردعانه، وعدل يقضيانه، فليقدما أولاً تسديد أمرهما، ولينظرا في إصلاح أنفسهما، قبل إصلاح غيرهما، فمن لا يصلح أمر نفسه لا يصلح سواه، ومن لا يسدد أموره لا يسدد أمور من تولاه، وعليكم أجمعين بتقوى الله في السر والإعلان، والتمسك بعصم الإيمان، واستعانة على حوائجكم بالكتمان، والتنزه عن فلتات اليد واللسان. ولم تخل أمة من جاهل وعليم، ومعوج وقويم، فليردع الجاهل العليم، ولينبه المعوج القويم، ولن يزال الناس بخير ما لم يتساووا، فإذا تساووا هلكوا.

وأهم أموركم الصلاة، التي هي سبيل النجاة لسالكها، ولا حظ في الإسلام لتاركها، فالزموها في جماعاتها، ولا تخلوا بشيء من مسنوناتها، ومفروضاتها، وأخلصوا فيها لله العلي الأكبر، واعلموا أنها كما قال سبحانه ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥].

وعليكم وفقكم الله بإصلاح ذات البين، واعتماد الحق المخلص في الدارين، وتخير الرفقاء، وانتخاب الجلساء، فإن مثل الجليس كمثل القين، والصاحب الصالح قوة في الدين، وقوة في العين.

وانتدبوا واندبوا من قبلكم للجهاد، الذي هو من قواعد الإيمان والرشاد، أمر الرحمن، وفرض على الكفاية والأعيان، واتصال الهدوء بفضل الله وللأمان. وقد جاء عن

رسول الله ﷺ أنه قال: «مثل المجاهد في سبيل الله كمثل القائم الصائم الذي لا يفتر عن صلاة ولا صيام».

والذي نأخذ به عهد الله على العامل منكم الرفق بالرعية، والحكم بالسوية، وإجراء أمورها على السبيل الحميدة المرضية، فهي العنصر منه الاستمداد، والأصل الذي بثبوته تعمر البلاد، وتتوفر الأجناد، ويتمكن للرباط في سبيل الله والجهاد، وليعلم أن العدل يقسطها، والحدور يسخطها، وقلة المساواة تشتتها وتقنطها. ولا سبيل أن يستعمل عليها إلا من يستنشق جانبه، وتحسن الأحدوثة عنه: وإن ظهر أحد منهم بنظر جميل في نفسه ما يخفيه، فالبدار البدار إلى عزله وعقابه والتشديد فيما نأمر به.

واعلموا، رحمكم الله، أن مدار الفتيا ومجرى الأحكام والشورى، في الحضر والبدو، على ما اتفق عليه السلف الصالح، رحمهم الله، من الاقتصار على مذهب إمام الهجرة أبي عبد اللّه مالك بن أنس رضي الله عنه، فلا عدول لقاضٍ ولا مفتٍ عن مذهبه، ولا يأخذ في تحليل أو تحريم إلا به، ومن حاد عن رأيه بفتواه ومال من الأئمة إلى سواه، فقد ركب رأسه واتبع هواه، ومتى عثرتم على كتاب بدعة أو صاحب بدعة فإياكم وإياه، وخاصة، وفقكم الله، كتب أبي حامد الغزالي، فليتتبع أثرها، وليقطع بالحرق المتتابع خبرها، ويبحث عليها، وتغلظ الإيمان على من يتهم بكتمانها.

والخمر ـ نزهكم الله عن خبائث الأمور ـ التي هي جماع الإثم والفجور، والباب المفضي إلى سواكن الفسق والشرور، فاجتهدوا في شأنها، وأعزوا في جميع جهاتكم بإراقة دنانها، فقد جاء عن رسول الله ﷺ أنه قال «لعن الله الخمر وعاصرها وحاملها والمحمولة إليه».

وكذلك نؤكد العهد فيما نوصي به دائماً، مما أوجبه الله تعالى في حقوق المسلمين من أعشار الزكوات، والأموال المفروضة للأرزاق المسماة، فليؤخذ ما فرض الله منها في نصابها المعلوم، وعلى سنة نبيه عليه أفضل الصلاة والتسليم.

وكذلك نؤكد عليكم أتم تأكيد أمر أهل الذمة ألا يتصرف أحد منهم في أمور المسلمين لأنه من فساد الدين.

والسلام الأبر الأكرم الأخطر على جميعكم، ورحمة الله وبركاته، وعلى من هناك من المسلمين».

ولقد امتدت روح الكراهية لكتاب «إحياء علوم الدين» حتى ما بعد عصر المنصور الموحدي، فمن الذين كانوا يتبرمون بعنوان الكتاب: أبو ربيع بن سالم بن سليمان الحميري الكلاعي من أهل بلنسية «٥٦٥ـ ٦٣٤هـ»، وأصله من بعض ثغورها الشرقية. درس القراءة والحديث، وأخذ وروى عن جماعة كبيرة من شيوخ عصره، مثل أبي العطاء بن نذير، وأبي القاسم بن حبيش، وأبي بكر بن الجد، وأبي الوليد بن رشد، وأبي محمد بن الفرس، وغيرهم، والفقه والأدب. وكان حسبما يصفه تلميذه ابن الآبار «إماماً في صناعة الحديث، بصيراً، حافظاً حافلاً، عارفاً للجرح والتعديل، ذاكراً للمواليد والوفيات، يتقدم أهل زمانه في ذلك، وفي حفظ أسماء الرجال، مع الاستبحار في الأدب، والاشتهار في البلاغة، فرداً في إنشاء الرسائل، مجيداً في النظم، خطيباً فصيحاً مفوهاً»، ويصفه ابن عبد الملك: «بقية الأكابر من أهل العلم بصقع الأندلس الشرقي، حافظاً للحديث مبرزاً، في نقده ضابطاً لأحكام أسانيده، كاتباً بليغاً، شاعراً مجيداً، خطيباً مصقعاً».

تولى الخطبة بجامع بلنسية غير مرة، وقدم إلى سماعه الطلاب من كل صوب، وكتب عدة مصنفات في الحديث والسير والآداب، منها حلية الأماني في الموافقات العوالي، وتحفة الرواد في الغوالي البديلة والإسناد، والمسلسلات من الأحاديث، وكتاب الاكتفاء في مغازي رسول الله ومغازي الثلاثة الخلفاء، وكتاب حافل في معرفة الصحابة والتابعين لم يكمله، وبرنامج مروياته، وجنى الرطب في سنى الخطب، جمع فيه طائفة كبيرة من خطبه، ومؤلفات أخرى في الأدب، ومجموع رسائله، وغير ذلك، وجمع نثره في ديوان. ومما يؤثر عنه أنه كان ينحي باللائمة على الإمام الغزالي في اختيار عنوان كتابه «إحياء علوم الدين»، ويقول: متى ماتت العلوم حتى يقول بإحيائها، فهي ما زالت حية، وسوف تبقى كذلك.

د ـ الموحدون ومطاردة ابن رشد:

من تلك الرسالة التي وجهها الأمير عبد المؤمن، من أمراء دولة الموحدين ٥٤٣هـ، إلى الطلبة والمشيخة والأعيان بالأندلس ليشتركوا معه في تنفيذ تلك الرسالة وتطبيق بنودها بقوله لهم: وعليهم أن يبحثوا عن المتسببين في وقوع تلك القبائح، وأن يعرفوه بأمرهم ليقوم بعقابهم. و«ذلك تحت مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

أتاحت تلك الرسالة من حيث أراد الأمير استقرار الأمن بين الدولة الإسلامية وبث روح النظام، إلى مزيد من الخوف وجرأة الناس بعضهم على بعض، وإشاعة أساليب الوشاية لضرب الناس عند الأمير.

لأنه أشاع حق المسبّة إلى كل الناس دون توخٍ لمسؤولية العدالة سوى أهوائهم الشخصية وميولهم الخاصة، فأصبح الجو العام وكراً صالحاً للفتن والدسائس، يعشش في سواد مرضى الأخلاق ومن مردوا على النفاق. كما كان جواً صالحاً لنكبة الفيلسوف ابن رشد، فإن القيامة ما قامت إلا بوشاية، ومن وشوا به رأوا فيها أنها قربة إلى الله ومن صالح الأعمال. وتلك الرسالة هي رسالة هامة من إنشاء الكاتب أبي جعفر بن عطية، وجهها الخليفة من تينملل في السادس عشر من ربيع الأول ٥٤٣هـ، إلى الطلبة والمشيخة والأعيان والكافة بالأندلس، وفيها يبسط ما يمكن أن يسمى بالأسس الدستورية لنظم الحكم الموحدي، ونحن نورد فيما يلي ملخصاً لما احتوته هذه الرسالة الدستورية الهامة، التي ينفرد ابن القطان بإيرادها:

١ـ يقول الخليفة: إنه اتصل به أن بعض العمال ممن لا يخافون الله، يتسلطون بأهوائهم على الأموال والأبشار، ويستحلون حرمات المسلمين، وينقضون أحكام الشرع، ويبدعون مظالم شنيعة، ويستنبطون فواحش الآثام فظيعة، ويتسببون في قتل المسلمين، فضلاً عن استباحة أموالهم وأعراضهم بتلبسات يسيئونها، ويمدون أيديهم بضرب الناس بالسياط وسيلة إلى أخذ أموالهم.

وهو ينذر هؤلاء بشر العقاب، ويقول: إن من يستوجب الضرب أو يستحقه حدوداً معلومة، ومواقف مرسومة، تقابل بمقتضى جرمه.

٢ـ وإنه قد ذكر له في أمر المغارم والمكوس والقبلات وتحجير المراسي، وغيرها، مظالم وكبائر عظيمة، ثم يتسائل ألم يقم الأمر العالي لقطع أسباب الظلم وإجراء العدل.

ومن ذلك ما ذكر في أمر المسافرين الذين يريدون الرجوع إلى أوطانهم، فإن بعض هؤلاء الظلمة يزعمون أن للمخزن حقوقاً تمتد إلى جميع ما أتى به، ثم يضطروه بالوعيد إلى الخروج عن جزء كبير من ماله، ويسائل الخليفة الموحدين والطلبة: كيف تقع هذه الأمور وهم يرصدون الشؤون، وكيف تسفك الدماء على هذه الصورة، وتنتهك الحرمات، وهم لا يمتعضون؟!.

٣ـ وإنه ليجول بخاطره أن أسباب تلك المنكرات، هو أن قوماً يتوسطون بينهم وبين الناس، وينقلون الأمور إليهم بطريق التدليس، وذلك لبعدهم عن مباشرة الأمور، ثم ينصحهم بأن يتركوا مباشرة الأمور إلى أحد سواهم، وأنه يجب عليهم أن يباشروا الأحكام

مبشرة تعهد وتفقد، وأنهم في ذلك يجب أن يتذرعوا بالحزم والاعتدال وسلوك الطريق الوسط، والتواضع لأمر الله تعالى وترك الاستعلاء المنتقد، وعليهم أن يبحثوا عن المتسببين في وقوع تلك القبائح، وأن يعرفوه بأمرهم ليقوم بعقابهم.

٤ـ ثم يقول الخليفة: وقد استخرنا الله في سد تلك الذريعة، ومد تلك الأفعال الشنيعة، فرأينا أن ترفعوا إلينا أحكام المذنبين للكبائر، وتعلمونا بنبأ كل من ترون أنه يستوجب القتل بفعله الخاسر، دون أن تقيموا الحد عليه، أو تبادروا بالعقاب إليه، ولا سبيل لكم في قتل أحد من كل من هو في بلاد الموحدين وأنظارهم، ومن هم معهم داخل مضمارهم، وكل من ترون أنه يستوجب القتل، ممن يريد المكر في أمر الله تعالى والختل، فعرفونا بجلية أمره وتصحيحه، وخاطبونا بميز أمره ومشروحه، لينفذ فيه من قبلنا ما يوجبه الحق ويقتضيه، ونمضي في عقابه ما ينفذه الشرع ويمضيه. فإياكم من مخالفة أمرنا هذا في قتل أحد مما ذكرنا كائناً من كان، كبر ذنبه عندكم أو هان، ولتبادروا إلى إعلاننا بذنبه بعد سجنه وتثقيفه لنقابله بما نراه، ونجري الحق فيه مجراه.

٥ـ وأنه قد بلغه أنه يقع بيع النساء بصورة تخالف حكم الشرع، وأنه يوجد من يبتاع المرأة ثم يبيعها دون استبراء، وأنه لا يتحفظ في ذلك من مواقعة الزنى المحض، وأنه يجب ألأ يتولى أمر بيع النساء إلا من اتصف بالدين والأمانة فهو الذي يشرف على أبواق بيعهم. ثم أنه يجب التوقف عن بيع النساء في جميع من يغنمن منهن.

٦ـ ويحض الخليفة على مطاردة الخمر، والاجتهاد في إراقتها وكسر دنانها، واختيار الأمناء الذين يسهرون على ذلك، وتعهدهم لمواضع «السرب» واعتصاره، وألا يبيحوا من ذلك ما لا تجوز إباحته شرعاً.

٧ـ وأنه قد ذكر له أن الراقصين «الرسل» الذين يردون بالكتب ويصدرون، يأخذون الناس بالنظر في كلفتهم، ويلزمونهم بزادهم وعلفهم في كل موضع، ويحلون بأفنية الناس حلولاً شنيعة، ويتحكمون عليهم بحكم المغرم، ويطلب إليهم المسارعة في قطع تلك العادة الذميمة، وتزويد الرسل بما يقوم بأودهم في المجيء والانصراف، ويقطع شأنهم من التكليف والإلحاد وتحذيرهم من تكليف أحد من الناس بأي شيء.

٨ـ وأنه قد ذكر له ما يقع من التحكم في الأموال، وعدم المبالاة بالتفريق فيها بين الحرام والحلال، وأن هناك ما يفعلون بأموال الناس ما تقدم، وتمتد أيديهم إلى المخازن

فيعبثون بها، ويجرؤون في التعدي عليها، ويطلب إليهم أن يتقوا الله في أموال الله المخزونة في أرضه، وأنه يجب عليهم ألاّ ينفذوا منها قليلاً ولا كثيراً إلا بعد استئذانه وتعريفه.

٩ـ هذا وأنه يجب عليهم اتباع كل ما جاء في هذا الكتاب بدقة، وأن يجمعوا لقراءته والاطلاع عليه سائر الطلبة والعمال وكافة المقدمين للأعمال، وأن يكتب منه نسخ لكل قبيلة من قبائل أقطار الموحدين، وكل كورة من الكور، وينذر من لم يتبع ما جاء فيه بشر العقاب.

ويختم الخليفة كتابه بقوله: إنه لا غرض له إلا أن يحقق دعة المسلمين وأمانيهم. ويعلق جولد زيهر على تلك الرسالة بأن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو القطب الأعظم في الدين. ومن الطبيعي أن يكون الحاكم أو رئيس الدولة (الإمام)، هو المسؤول الأول عن تنفيذ هذا المبدأ الأخلاقي، وأن يبذل ما في وسعه في قمع ما يخالف الشرع من الأعمال والذنوب بيده، أي بواسطة مأموريه، ثم بلسانه، أي بالوعظ والحث على التزام أحكام الشرع. وقد كان منصب الحسبة في مختلف الدولة الإسلامية في العصور الوسطى، مظهراً من مظاهر العمل على محاربة بعض أنواع المنكر، بيد أن هذه المطاردة للمنكر لم تكن وقفاً على الدولة، أو ممثليها الرسميين، وإنما كان حق الحسبة يمتد إلى كل مسلم، فلكل مسلم أن يعمل أو أنه ينبه على الأقل لإزالة كل منكر يراه، أو مخالفة لأحكام الشرع. وهذا المبدأ ما يزال مسلّماً به في عصرنا في سائر المجتمعات الإسلامية، وإن كان الشرع يقصر استعماله على التنبيه أو تبليغ السلطات المختصة.

يقول العلامة جولد زيهر معلقاً على هذا المبدأ: «كان أولئك الذين يحاولون تغيير المنكر وتغيير وجه الأمور رجال متحمسون مخلصون، ولكنه كان أيضاً ذريعة لمغامرين أذكياء يحاولون الوصول إلى السلطان بطريقة سهلة، فيسبغون الصبغة الدينية على حركة ثورية، وقد كان مبدأ الأمر بالمعروف شعار الحركات لقلب حاكمه، ورفع آخرين إلى مكانها، وهو يبدأ بنقد الأسرة الحاكمة، ثم يتلو ذلك شهر السيف، وإثارة الجموع. فإذا نجح ذلك، تم الوصول إلى الغاية المنشودة.

وقد كان هذا الشعار كلمة تجمع لثورات أسر في المشرق، وكذلك في أفريقية الشمالية، التي كانت دائماً مهاداً خصبة لأولئك الذين يريدون إقامة صرح سياسي فوق

أسس دينية. ولم تكن بين هذه ثمة حركة، لا في أوائلها، ولا في تقدمها، تصارع في اتساع نطاقها تلك الثورة التي أدت في أعوام قلائل، إلى طرد المرابطين، وتأسيس الامبراطورية الموحدية القوية في أسبانيا وشمال أفريقية».

وبالرغم من أن جولد زيهر يرى بصفة عامة أن ابن تومرت لم يتأثر، بتعاليم الغزالي، فإنه في هذا الموطن يقول لنا: إن ابن تومرت ربما تأثر في نظر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بنفوذ الغزالي، لأنه يعلق على هذه النظرية أهمية قصوى، ويصفها كما تقدم «بالقطب الأعظم للدين»[1].

في هذا الجو الذي تحول فيه المجتمع إلى أهل حسبة أهل أمر ونهي، سعى فيه ذوو الأخلاق المريضة لدى الأمير منصور لينهش لحم ابن رشد، وكان المنصور عالماً مستنيراً، متقناً للحديث والفقه واللغة، مشاركاً في كثير من العلوم، وكان محباً للعلماء مؤثراً لهم، يجمع حوله صفوة العلماء المفكرين، وقد أشرنا من قبل إلى شغفه بالجدل والمناقشات الفلسفية، وما كان يعقده من مجالس خاصة يستمع فيها إلى آراء الفيلسوف ابن رشد، وقد كانت نكبة الفيلسوف العظيم ونفيه إلى اليسانة من سقطاته البارزة، ولكنه كان متأثراً في ذلك بضغط الفقهاء والطلبة الموحدين. وكان المنصور يعنى بأمر طلبة العلم، أعني علم الحديث، أعظم عناية، حتى نالوا على يديه من الرعاية والنفوذ ما لم ينالوه أيام أبيه وجده. وكان الموحدون يتبرمون بالطلبة، وينقمون عليهم حظوتهم ونفوذهم لدى الخليفة، حتى اضطر المنصور ذات يوم، أن يصرح أمام سائر الموحدين، وقد بلغه موقفهم من الطلبة: «يا معشر الموحدين، أنتم قبائل فمن نابه منكم أمر فزع إلى قبيله، وهؤلاء لا قبيل لهم سواي، فمهما نابهم أمر، فأنا ملجأهم وإليّ فزعهم وإليّ ينتسبون». يقول المراكشي: فعظم من ذلك اليوم أمر الطلبة، وبالغ الموحدون في برهم وإكرامهم.

في خلال إقامة المنصور بقرطبة، في تلك الفترة من شهور سنة ٥٩٣هـ، وقع حادث مؤسف ذو مغزى عميق، هو نكبة القاضي الفيلسوف أبي الوليد بن رشد، وقد سبق أن أشرنا إلى صلة ابن رشد بالبلاط الموحدي، وإلى ما كان يتمتع به من عطف الخليفة أبي يعقوب يوسف. ولا سيما عن طريق أستاذه الأثير لديه، وكان ابن رشد في هذا

---

(١) مقدمة جولد زيهر الفرنسية لكتاب «محمد بن تومرت» أعز ما يطلب.

الوقت يتولى قضاء أشبيلية، ويشغل في نفس الوقت منصب الطبيب الخاص للخليفة إلى جانب أستاذه ابن طفيل. ثم تقلب بعد ذلك في عدة من المناصب القضائية والإدارية الهامة، أحياناً بقرطبة وأحياناً بأشبيلية، وكان ينتقل في معظم الأحيان مع بلاط الخليفة، سواء بالمغرب أو الأندلس. ولما توفي أستاذه ابن طفيل في سنة ٥٨١هـ (١١٨٥م) انفرد بمنصب الطبيب الخاص للخليفة، واستمر على حظوته ومكانته لدى الخليفة يعقوب المنصور، كما كان من قبل والده الخليفة أبي يعقوب يوسف.

وكان ابن رشد خلال ذلك قد ذاعت شهرته الطبية والفلسفية ذيوعاً عظيماً، وكتب كثيراً من كتبه الفلسفية، ومعظمها في تلخيص كتب أرسطو وشروحها، وكتب كذلك كثيراً من الكتب الطبية، ومعظمها تلخيص وشروح لكتب جالينوس. ومنها «شرح لأرجوزة» الشيخ الرئيس ابن سينا في الطب، وكتب كذلك كتابه «الكليات» ليتناول فيه أبواب الطب الكلية أو الرئيسية، مقابل التفاصيل الجزئية التي تناولها أستاذه العلامة الطبيب أبو مروان عبد الملك بن زهر في كتابه «التيسير»، وهذا كله عدا ما كتبه في الأصول وعلم الكلام والحكمة والمنطق. وقد بلغت تصانيف ابن رشد في مختلف العلوم أكثر من سبعين كتاباً ورسالة، اشتهرت كلها في المشرق والمغرب، وترجم الكثير منها فيما بعد إلى اللاتينية، ولا سيما شروحه لفلسفة أرسطو، وهي التي جعلت لابن رشد أعظم مكانة في ميدان التفكير الأوروبي.

وكان الخليفة يعقوب المنصور، كأبيه، عالماً متمكناً، يجمع حوله صفوة العلماء والمفكرين، وكان يعشق الجدل والمناقشات الفلسفية، ويقصد مجالس خاصة يستمع فيها إلى آراء ابن رشد وشرحه، ولا سيما في علاقة الفلاسفة بالدين، وهو الموضوع الذي كتب فيه ابن رشد فيما بعد رسالة «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، وكان الفيلسوف يقضي معظم أوقاته عندئذٍ في البلاط الموحدي، حيثما كان الخليفة، وكان المنصور يعظم الفيلسوف ويقدره إلى حد أنه كان يجلس بجانبه مباشرة، ويتعدى بموضعه مواضع أشياخ الموحدين الأكابر. ومن الغريب أن يقال لنا إن ابن رشد، على الرغم مما كان يحيط بمقامه العلمي من ضروب التوقير والتكريم لم يكن يتمتع بالمظهر اللائق بمكانته من حيث الملبس والتجميل. وقد وصفه لنا القاضي أبو مروان الباجي في قوله: «كان القاضي أبو الوليد بن رشد حسن الرأي ذكياً، رث البزة، قوي النفس».

وقد شاء القدر أن ينكب الفيلسوف في تلك الفترة التي نزل فيها المنصور بقرطبة.

وكان ابن رشد قد عاد إلى الأندلس في ركاب الخليفة، ونزل بدار أسرته في قرطبة.

وكانت أسباب هذه النكبة في الواقع تتجمع منذ بعيد. وكان قد نشأت من قديم بين الفيلسوف وبين أهل قرطبة وحشة أحدثها أسباب الحسد. وكان الحفاظ والطلبة والفقهاء الموحدون، فضلاً عن ذلك، ينقمون على ابن رشد آراءه ودراساته الجدلية والفلسفية، وينقمون بالأخص منزلته لدى الخليفة. ونحن نعرف ما كان يتمتع به أولئك الحفاظ والطلبة لدى الخليفة الموحدي من عظيم النفوذ، ولا سيما وقد كانوا نصحاءه ومستشاريه الروحيين. وكان كثير من هؤلاء وكثير من غيرهم من خصوم الفيلسوف، يبثون حول آرائه ونظرياته دعاية مسمومة، ويرمونه بالمروق والخروج على أحكام الشريعة، وإيثاره فيها لحكم الطبيعة. وكانت الفلسفة ودراساتها بالرغم مما كان يتسم به البلاط الموحدي منذ عهد الخليفة عبد المؤمن من رعاية العلم والعلماء من الموضوعات المريبة المكروهة. ولهذا كان خصوم ابن رشد يجدون في صميم دراساته وكتاباته مواد اتهامهم. وأكثر من ذلك أنهم يدسون عليه ألفاظاً وعبارات محرجة. ومن ذلك وصفه في أحد شروحه «الزهرة» بأنها أحد الآلهة وقد جمع أولئك الخصوم مقالات وأوراقاً كثيرة منسوبة إلى الفيلسوف، وحملوها إلى مراكش في أوائل سنة ٥٩١هـ (١١٩٤م) وحاولوا أن يرفعوها إلى الخليفة، ولكن المنصور كان يشغل عندئذ بالأهبة للعبور إلى الأندلس. ومن ثم فقد فشل الساعون في مسعاهم، واضطروا للعودة خائبين.

ويقول لنا ابن عبد الملك في «الذيل والتكملة» ـ وهو فيما يرجح ينقل عن ابن صاحب الصلاة: «فلما كان التلوم من المنصور بمدينة قرطبة، وامتد بها أمد الإقامة، وانبسط الناس في مجالس المذاكرة، تجددت للطالبين آمالهم، وقوي تألبهم واسترسالهم، فأدلوا بتلك الألقيات، وأوضحوا ما احتجنوه من شنيع الهفوات الماحية لأبي الوليد كثيراً من الحسنات فقرئت بالمجالس، وتؤولت أغراضها، ومعانيها وقواعدها ومبانيها، فخرجت بما دلت عليه أسوأ مخرج، وربما ذيلها مكر الطالبين، فلم يكن اجتماع الملأ إلا للمدافعة عن شريعة الإسلام. ثم آثر الخليفة فضيلة الإبقاء وأغمد السيف بالتماس جميل الجزاء، وأمر طلبة مجلسه، وفقهاء دولته، بالحضور بجامع المسلمين، وتعريف الملأ بأنه مرق من الدين، وأنه استحق لعنة الضالين»[1].

---

(١) التكملة لابن عبد الملك المراكشي، المجلد الخامس من مخطوط المتحف البريطاني. ونقله =

ولم يكن الاتهام بالمروق مقصوراً على الفيلسوف، ولكنه شمل عدة من زملائه وتلاميذه ممن يشتغلون «بالحكمة وعلوم الأوائل». وكان من هؤلاء أبو جعفر الذهبي، والفقيه أبو عبد الله محمد بن إبراهيم المهري المشهور بالأصولي، وأبو الربيع الكفيف، وأبو العباس الحافظ الشاعر، وأحضر ابن رشد، والفقيه أبو عبد الله المهري وحدهما إلى جامع قرطبة، وتوارى الباقون. وتولى توجيه الاتهام إلى الفيلسوف وزملائه، القاضي أبو عبد الله بن مروان، والخطيب أبو علي بن الحجاج، ولم يقل لنا صاحب «التكملة»، ماذا كان موقف ابن رشد. ولكن المرجح أنه قام على أسانيد متهميه.

وعلى أية حال فقد انتهى الأمر بإدانة الفيلسوف وقضى الخليفة المنصور بمعاقبته بالنفي من قرطبة، واعتقاله ببلدة «اليسانة» الواقعة في جنوبها على مقربة من نهر شنيل. وكانت هذه البلدة منذ عصور منزل اليهود في هذه المنطقة من الأندلس. وكانت بالأخص مدينة غنية زاهرة أيام دولة بني باديس أصحاب غرناطة[1].

وقيل في اختيارها لاعتقال الفيلسوف «أنه ينسب في بني إسرائيل، ولأنه لا يعرف له نسب في قبائل الأندلس»، وكان من الواضح أن الخليفة قد راعى في الاقتصار على عقوبة الفيلسوف بالمنفى، سنه، وحالته الصحية. وكان ابن رشد يومئذ قد جاوز السبعين من عمره. وقضى على زملاء الفيلسوف الذين تقدم ذكرهم كذلك بالنفي إلى جهات أخرى، وكان أبرزهم بعد ابن رشد، هو إبراهيم الأصولي، وصودرت كتب الجميع، وأمر بإحراقها أينما وجدت.

ولم يكتف البلاط الموحدي بتوقيع العقوبة المادية على المتهمين، ولكنه رأى أن يقرنها بإعلان وجهة نظره، وتبرير تصرفه، فوجه المنصور كتاباً في هذا الموضوع من إنشاء كاتبه أبي عبد الله بن عياش، إلى مراكش وغيرها من قواعد المغرب والأندلس. وإليك بعض ما جاء في هذا الكتاب المشهور، الذي انفرد بتدوينه ابن عبد الملك صاحب الذيل والتكملة.

وقد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الأوهام، وأقر لهم عواقهم بشفوف عليهم في الأفهام، حيث لا داعي يدعو للحي القيوم، ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه

---

* إلينا صاحب البيان المغرب مع الاختصار ص ٢٠٢.

(١) دولة الإسلام في الأندلس، عصر المرابطين والموحدين.

والمعلوم، فخلدوا في العالم صحفاً مالها من خلاق، مسودة المعاني والأوراق، بعدها من الشريعة بين المشرقين، وتباينها تباين الثقلين، يوهمون أن العقل ميزانها، والحق برهانها، وهم يتشيعون في القضية الواحدة فرقاً، ويشيدون فيها شواكل وطرقاً. ذلك ما في الله، خلقهم للنار، وبعمل أهل النار يعملون ﴿لِيَحْمِلُوٓاْ أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ ٱلَّذِينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ أَلَا سَآءَ مَا يَزِرُونَ ﴿٢٥﴾﴾ [النحل: ٢٥]. ونشأ منهم في هذه «الملحمة» البيضاء شياطين... ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿٩﴾﴾ [البقرة:٩] ﴿يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿١١٢﴾﴾ [الأنعام: ١١٢]. فكانوا عليها أضر من أهل الكتاب، وأبعد عن الرجعة إلى الله... لأن الكتابي يجتهد في ضلال، ويجد في كلال، وهؤلاء جهدهم التعطيل، وقصار همهم (الغمومة) والتخييل، وبث عقاربهم في الآفاق، برهة من الزمان إلى أن أطلعنا الله سبحانه منهم، على رجال كان الدهر قد سالمهم على شدة حروبهم، وأغفى عنهم سنين على كثرة ذنوبهم ﴿إِنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًا﴾ [آل عمران: ١٧٨]، وما أمهلوا إلا ليأخذهم الله الذي لا إله إلا هو، وسع كل شيء علماً.

«وما زلنا، وصل الله كرامتهم، نذكرهم على مقدار ظننا فيهم، وندعوهم على بصيرة إلى ما يقربهم إلى الله سبحانه ويدنيهم. فلما أراد الله فضيحة عمايتهم، وكشف غوايتهم، وقف لبعضهم على كتب مسطورة من الضلال موجبة أخذ كتاب صاحبها بالشمال، ظاهرها موشح بكتب الله، وباطنها مصرح بالإعراض عن الله، لبس منها الإيمان بالظلم، وجيء منها بالحرب الزبون في صورة السلم، مزلة للأقدام، وسم يدب في باطن الإسلام، وأسياف أهل الطلب دونها مغلولة، وأيديهم عما يناله هؤلاء مغلولة، فإنهم يوافقون الأمة في ظاهرهم وزيهم ولسانهم، ويخالفونهم بباطنهم وبهتانهم، فلما وقفنا منهم على ما هو قذى في جفن الدين، ونكتة سوداء في صفحة النور المبين، نبذناهم في الله نبذة النواة، وأقصيناهم حيث يقصى السفهاء من الغواة، وأبغضناهم في الله، كما أنا نحب المؤمنين في الله، وقلنا: اللهم إن دينك هو الحق اليقين، وعبادك هم الموصوفون بالمتقين، وهؤلاء قد صدفوا عن (الله) وعميت أبصارهم وبصائرهم عن بيناتك، فباعدت أسفارهم، وألحق بهم أشياعهم حيث كانوا وأنصارهم، ولكنهم دفعوا بموقف الجري والهوى، ثم طردوا عن رحمة الله، ﴿وَلَوْ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ﴾ [الأنعام: ٢٨].

«فاحذروا، وفقكم الله، هذه الشرذمة على الإيمان حذركم من السموم السارية في

الأبدان. ومن عثر له على كتاب من كتبهم، فجزاؤه النار التي بها يعذب أربابه، وإليها يكون مآل مؤلفه وقارئه ومآبه.... ولا تركنوا إلى الذين حبطت أعمالهم، ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَيۡسَ لَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ إِلَّا ٱلنَّارُۖ وَحَبِطَ مَا صَنَعُواْ فِيهَا وَبَٰطِلٞ مَّا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ١٦﴾... [هود: ١٦] والله تعالى يطهر من دنس الملحدين أصقاعكم، ويكتب في صحف الأبرار تضافركم على الحق واجتماعكم، إنه منعم كريم[(١)].

هذا كله فيما يتعلق بناحية التكفير، وناحية العقيدة، وهي التي اتخذت ذريعة لاتهام الفيلسوف وإدانته. بيد أنه كانت ثمة أسباب أخرى لغضب المنصور على الفيلسوف. منها توثق صلاته بالسيد أبي يحيى أخي المنصور ووالي قرطبة، وقد كان بين الأخوين موجدة وجفاء، ومنها ـ أنه أي ابن رشد ـ كان يجرؤ في أحاديثه مع الخليفة على مخاطبته دائماً بقوله «تسمع يا أخي»، وكان المنصور يسر له هذه الجرأة في مخاطبته. ومنها أخيراً، وهو ما يدخل في باب العيب في ذات الخليفة، أن ابن رشد قال في شرحه لكتاب الحيوان لأرسطاطاليس ما يأتي: ورأيت الزرافة عند ملك البربر، مشيراً إلى المنصور، وقد وجدت ذلك مكتوباً بخطه[(٢)]. فهذه الأسباب كلها قد اجتمعت لتهيىء لخصوم الفيلسوف ومتهميه فرصة النيل منه، وإقناع الخليفة بصحة ما نسب إليه من تهم المروق والإلحاد، ولبث ابن رشد في معتقله في «اليسانة» زهاء ثلاثة أعوام.. «ثم إنَّ جماعة من أكابر أهل أشبيلية، خاطبوا المنصور في شأن الفيلسوف وزملائه، وتشفعوا لديه في سبيل إقامتهم والعفو عنهم، ونفوا بالأخص عن الفيلسوف تهمة المروق والزيغ، وشهدوا بحسن إيمانه وسلامة عقيدته. ونفى ابن رشد عن نفسه من جهة أخرى، تهمة العيب في حق المنصور، بوصفه «ملك البربر» وقال: إن صحة الوصف هي ملك «البرين»، وإن ما وقع هو تحريف من الناسخ، فاستجاب المنصور إلى شفاعتهم، وعفا عن ابن رشد وزملائه، وذلك في سنة ٥٩٤هـ.

وهكذا استرد الفيلسوف حظوته ومكانته في البلاط الموحدي، وعاد إلى مراكش ليلتحق ببلاط الخليفة. بيد أنه لم يمكث بها سوى فترة يسيرة، وتوفي في التاسع من شهر

---

(١) أورد ابن عبد الملك المراكشي نص هذا الكتاب الموحدي في «الذيل والتكملة» في ترجمة ابن رشد (المجلد الخامس من مخطوط المتحف البريطاني).

(٢) المعجب ص ١٧٤، ١٧٥.

صفر سنة ٥٩٥هـ (ديسمبر سنة ١١٩٨م) وهو في الخامسة والسبعين من عمره. ودفن ابن رشد أولاً في مقبرة «بابا تاغزوت» خارج مراكش ثم حمل منها بعد أشهر قلائل إلى قرطبة مسقط رأسه، وموئل أسرته، ودفن في روضة آبائه بمقبرة ابن عباس[١].

تلك هي أداور المأساة المشجية التي اقترنت بحياة فيلسوف من أعظم أقطاب التفكير الإسلامي والتفكير العالمي. ولقد تكررت هذه المأساة، التي اتخذت صورة الاضطهاد الفكري غير مرة في ظل المرابطين ثم الموحدين، وكانت مطاردة ابن رشد ومحاكمته بلا ريب وصمة في عهد خليفة عظيم عالم كالخليفة المنصور. بيد أنها تكشف بالأخص عن روح التزمت العميق الذي كان يتسم به التفكير الديني في عهد الموحدين.

قال ابن أبي أصيبعة في ترجمته: الطبيب أبو بكر بن زهر:

(قال القاضي أبو مروان الباجي: وكان المنصور قد قصد ألا يترك شيئاً من كتب المنطق والحكمة باقياً في بلاده. وأمر كثيراً منها بإحراقها بالنار، وشدد في ألا يبقى أحد يشتغل بشيء منها، وأنه متى وجد أحداً ينظر في هذا العلم أو وجد عنده شيئاً من الكتب المصنفة فيه فإنه يلحقه ضرر عظيم. ولما شرع في ذلك جعل أمره مفوضاً إلى الحفيد أبي بكر بن زهر، وأنه الذي ينظر إليه. وأراد الخليفة أنه كان عند ابن زهر شيء من كتب المنطق والحكمة لم يظهر، ولا يقال عنه إنه يشتغل بها، ولا يناله مكروه بسببها، ولما نظر ابن زهر في ذلك، وامتثل أمر المنصور في جمع الكتب من عند الكتبيين وغيرهم، وألا يبقى شيء منها، وإهانة المشتغلين بها. وكان بأشبيلية رجل من أعيانها يعادي الخليفة أبا بكر بن زهر ويحسده، ادعى أن ابن زهر دائم الاشتغال بهذا الفن والنظر فيه، وأن عنده في داره شيئاً كثيراً من كتبه، وجمع فيه شهادات عدة، وبعث به إلى المنصور، وكان المنصور حينئذٍ في حصن الفرج، وهو موضع بناه قريباً من أشبيلية على ميلين منها، صحيح الهواء بحيث بقيت الحنطة فيه ثمانين سنة لم تتغير لصحته. وكان أبو بكر بن زهر هو الذي أشار على المنصور أن يبنيه في ذلك الموضع، ويقيم فيه في بعض الأوقات. فلما كان المنصور به وقد أتاه المحضر نظره، ثم أمر بأن يقبض على الذي عمله، وأن يودع السجن ففعل به

(١) راجع في نكبة ابن رشد «الذيل والتكملة» لابن عبد الملك المراكشي (المخطوط المشار إليه)، والتكملة لابن الأبار في ترجمته رقم ١٤٩٧.

ذلك، وانهزم جميع الشهود الذين وضعوا خطوطهم فيه. ثم قال المنصور: إنني لم أول ابن زهر في هذا إلا حقه حتى لا ينسبه أحد إلى شيء منه، ولا يقال عنه. ووالله لو أن جميع أهل الأندلس وقفوا قدامي وشهدوا على ابن زهر بما في هذا المحضر لم أقبل قولهم، لما أعرفه في ابن زهر من متانة دينه وعقله.

وحدثني أبو العباس أحمد بن أحمد الأشبيلي قال: كان الحفيد أبو بكر بن زهر قد أتى إليه من الطلبة اثنان ليشتغلا عليه بصناعة الطب فترددا إليه، ولازماه مدة وقرآ عليه شيئاً من كتب الطب. ثم إنهما أتياه يوماً وبيد أحدهما كتاب صغير في المنطق، وكان يحضر معهما أبو الحسين المعروف بالمصدوم، وكان غرضهم أن يشتغلوا فيه، فلما نظر ابن زهر إلى ذلك الكتاب قال: ما هذا؟ ثم أخذ ينظر فيه، فلما وجده في علم المنطق رمى به ناحية، ثم نهض إليهم حافياً ليضربهم وانهزموا قدامه، وتبعهم يعدو على حالته تلك وهو يبالغ في شتمهم، وهم يتعادون قدامه إلى أن رجع عنهم عن مسافة بعيدة فبقوا منقطعين عنه أياماً لا يجسرون أن يأتوا إليه. ثم إنهم توسلوا إلى أن حضروا عنده واعتذروا بأن ذلك الكتاب لم يكن لهم، ولا لهم فيه غرض أصلاً، وأنهم إنما رأوه مع حدث في الطريق وهم قاصدون إليه فهزئوا بصاحبه وعبثوا به، وأخذوا منه الكتاب قهراً وبقي معهم ودخلوا إليه، وهم ساهون عنه. فتخادع لهم، وقبل معذرتهم، واستمروا في قراءتهم عليه صناعة الطب.

وبعد مدة أمرهم أن يجيدوا حفظ القرآن، وأن يشتغلوا بقراءة التفسير والحديث والفقه، وأن يواظبوا على مراعاة الأمور الشرعية والاقتداء بها، ولا يخلوا بشيء من ذلك. فلما امتثلوا أمره، وأتقنوا معرفة ما أشار به عليهم، وصارت لهم مراعاة الأمور الشرعية سجية وعادة قد ألفوها، كانوا يوماً عنده وإذا به قد أخرجه لهم الكتاب الذي كان رآه معهم في المنطق وقال لهم: الآن صلحتم لأن تقرأوا هذا الكتاب وأمثاله علي. وأبلغهم فيه، فتعجبوا من فعله رحمه الله، وهذا يدل منه على كمال عقله وتوفر مروءته.

٣ــ النزاعات السياسية والعصبيات القبلية:

يشير صاعد إلى ذلك بقوله:

وافترق الملك... واقتعد كل ملك قاعدة من أمهات البلاد... واشتعلت الفتنة

بالبلاد فشغلتهم عن بعث حركة علمية منظمة.. إنما كان هم هؤلاء الأمراء رعاية الفقهاء ليسندوا شرعيتهم بفتوى. ولإرضائهم أمروا بإحراق كتب الفلسفة. لولا كتب «أفلتت من أيدي الممتحنين بحركة الحكم» أيام «المنصور بن أبي عامر»، وأظهر كل من كان عنده من الرعية ما كان لديه منها، فلم تزل الرغب ترتفع من حين في طلب العلم القديم شيئاً فشيئاً... ثم يقول «صاعد»: فالحال بحمد الله أفضل مما كانت بالأندلس في إباحة تلك العلوم، والاعتراض عن تحجير طلبها إلى أن زهد الملوك في هذه العلوم وغيرها... ثم زاد من زهد الملوك فيها:

- دهم الثغور والاعتداء عليها من الأعداء.
- تغلب المشركين عاماً فعاماً.
- صعق أهلها عن مدافعتهم عنها.

كل ذلك قلل طلاب العلم وصيرهم أفراداً بالأندلس.

لم تكن النهضة الفكرية والأدبية التي شملت مدارس بلاد الأندلس من الوجهة الرسمية بشاملة لمختلف أنواع الفنون والثقافات، إنما كانت مزدهرة في بعض وخافتة في البعض الآخر، أما الثقافة العقلية فلم تظفر برعاية من الحكام أو الفقهاء أو الرأي العام، وظل المشتغلون بها في مطاردة عنيفة، وتستطيع أن تضع الثقافات في مستويات تنازلية.

٤ـ نفوذ الفقهاء الديني والسياسي ومطاردة الفكر الفلسفي:

ربطهم كتاب الفلسفة بالإلحاد:

يقول صاعد: حين تغلب حاجب المنصور محمد بن أبي عامر، عمد أول تغلبه إلى خزائن الحكم الجامعة للكتب... وأبرز ما فيها من ضروب التأليف بمحضر خواص من أهل العلم بالدين، وأمرهم بإخراج ما في جملتها من كتب العلوم القديمة المؤلف في علوم المنطق وعلوم النجوم وغير ذلك من علوم الأوائل... فلما تميزت من سائر العلوم المباحة عند أهل الأندلس... أمر بإحراقها... ثم قال: وفعل ذلك تحبباً إلى عوام الأندلس، وتقبيحاً لمذهب الخليفة الحكم عندهم، إذ كانت تلك العلوم مهجورة عند إسلامهم، مذمومة بألسنة رؤسائهم، وكان كل من قرأها متهماً عندهم، عدوه خارجاً من الملة، ومظنوناً به الإلحاد في الشريعة... الخ.. راجع النص فيما سبق.

الفقه والفقيه ومنزلته الاجتماعية:

يقول المقري: وللفقه رونق ووجاهة، ولا مذهب لهم إلا مذهب مالك، وخواصهم يحفظون من سائر المذاهب ما يباحثون به بمحاضر ملوكهم ذوي الهمم في العلوم، وسمة الفقيه عندهم جليلة، حتى إن المسلمين كانوا يسمون الأمير العظيم منهم الذي يريدون تنويهه بالفقيه، وهي الآن بالمغرب بمنزلة القاضي بالمشرق، وقد يقولون للكاتب والنحوي اللغوي فقيه، لأنها عندهم أرفع السمات، وعلم الأصول عندهم متوسط.

نفوذ الفقهاء السياسي:

ازداد نفوذ الفقهاء وسطوتهم، ففي سنة ١٨٩ هـ ـ ٨٠٥م دبروا مؤامرة لخلع الحكم، وفرضوا مذهب الإمام مالك ودعوا إليه، وحاربوا المذاهب الإسلامية الأخرى كما لو كانت كفراً أو إلحاداً، وأفتوا بتغريب نصارى بلاد الأندلس، وأفتوا بحرق كتاب «إحياء علوم الدين» للإمام الغزالي ورعاً وتقى، وإنما كانوا بذلك دعاة سلطان وهوى، لذلك لم يكن موقفهم من (علوم الأوائل) غريباً، فأفتوا بتحريمها ومحاربتها وتأليب القائم على إحراق كتبها وتكفير من يتعلمها.

لا نود أن نستقري مواقفهم مع بني أمية أو مع أمراء الطوائف، فهذا شيء يحتاج إلى دراسة، إنما نود أن نبين أن ضيقهم على المرابطين كان واضحاً، ولا سيما عندما طلب يوسف بن تاشفين قائد المرابطين من أبي بكر بن عبد العزيز ثانية بمتابعة فقهاء المشرق وعلى رأسهم الإمام الغزالي كبير فقهاء المشرق ـ كما بيّنا سابقاً ـ فأسرها فقهاء الأندلس في نفوسهم، وذلك عندما قامت الدولة المرابطية على أساس من العقيدة الدينية، وكان منشؤها الروحي فقيه متعصب، هو عبدالله بن ياسين الجزولي، واحتفظت بهذا الطابع الديني معظم حياتها، وكان يتخذ من البداية صورته العلمية، في سيطرة الفقهاء على شؤون الدولة وتوجيهها، وفي اتجاه الجيوش المرابطية في المراحل الأولى، من حياة الدولة إلى أعمال الجهاد سواء في المغرب أو الأندلس، وكان نفوذ الفقهاء في تسيير الدولة المرابطية، يتخذ أيام يوسف بن تاشفين صورة الشورى، فكان العاهل المغربي يستفتيهم في الخطير من الأمور، لا استفتاء المستسلم الخانع، ولكن استفتاء الحذر المستنير، الذي يحاول أن يطمئن على سلامة تصرفاته، وأن يلتمس لهذا السند الشرعي، ولكن هذا النفوذ لم يلبث أن غدا في عهد ولده علي نوعاً من الدكتاتورية الدينية (ثيوقراطية)، ولم يكن لعلي بن يوسف،

بالرغم من ذكائه وجميل صفاته، وبالرغم من ورعه وتقواه من العزم والحزم ما يكفي لمغالبة هذا النفوذ الجارف، وهذا ما يصوره لنا المراكشي عند حديثه عن علي بن يوسف في تلك الفترة التي تبرز لنا روح الحكم المرابطي على حقيقتها: وكان (أي علي بن يوسف) حسن السيرة، جيد الطوية، نزيه النفس، بعيداً عن الظلم، كان عليّ يعد في الزهاد والمتبتلين، أقرب منه إلى أن يعد في الملوك والمتغلبين، واشتد إيثاره أهل الفقه والدين، وكان لا يقطع أمراً في جميع مملكته دون مشاورة الفقهاء، فكان إذا ولى أحداً من قضاته، كان فيما يعهد إليه ألا يقطع أمراً ولا يبت حكومة في صغير من الأمور ولا كبير، إلا بمحضر أربعة من الفقهاء، فبلغ الفقهاء في أيامه مبلغاً عظيماً، لم يبلغوا مثله في الصدر الأول من فتح الأندلس، ولم يزل الفقهاء على ذلك، وأمور المسلمين راجعة إليهم، وأحكامهم صغيرها وكبيرها موقوفة عليهم، طول مدته، فعظم أمر الفقهاء، وانصرفت وجوه الناس إليهم، فكثرت لذلك أموالهم، واتسعت مكاسبهم، وكان لذلك عدة نتائج سيئة من سوء صور الحكم المرابطي:

النتيجة الأولى: الحجر على حرية الفكر، ونحن نعرف ما عمد إليه أمير المسلمين علي بن يوسف بتحريض فقهائه، من مطاردة كتب الأصول، وفي مقدمتها كتب الإمام الغزالي، ولا سيما كتاب (إحياء علوم الدين) سنة ٥٠٧هـ، وقد لبثت هذه المطاردة طوال العهد المرابطي، فنرى مثلاً في الرسالة التي وجهها أمير المسلمين تاشفين بن علي بن يوسف، إلى فقهاء بلنسية وأعيانها وأهلها، في جمادى الأولى سنة ٥٣٨هـ، إلى جانب ما تحض عليه من وجوب الرفق بالرعية، وإجراء العدل، وتحقيق المساواة بين الناس، والأخذ بمذهب مالك دون غيره، في الفتيا وسائر الأحكام، حث على مطاردة كتب البدعة، (وخاصة كتب أبي حامد الغزالي)، وأنه يجب أن يتتبع أثرها، ويقطع بالحرق المتتابع خبرها، ويبحث عليها، وتغلظ الإيمان على من يهتم بكتمانها، ومن الواضح أن المطاردة الفكرية لم تكتف عند كتب الأصول، وكتب الغزالي، ولكنها كانت تشتمل سائر المصنفات الكلامية والفلسفية، التي تنكرها التعاليم المرابطية، وغيرها مما تصفه الرسالة، بكتب البدعة، وكان من ضحايا هذه المطاردة عدة من المفكرين الأندلسيين، ومنهم العلامة الصوفي أبو العباس أحمد بن محمد الصنهاجي الأندلسي المعروف بابن العريف، حيث نفاه أمير المسلمين علي بن يوسف من بلده المرية إلى مراكش.

النتيجة الثانية: وقع منذ بداية عهد علي بن يوسف مطاردة كتب الدين والفلسفة

وغيرها، ولا سيما في البيئة الفكرية، وفي توجيه الأقلام ضدهم، أو على الأقل في حرمانهم من عطف هذه الأقلام، ومما هو جدير بالذكر أنه فيما عدا أمثلة قليلة، يندر أن نجد في الأدب الأندلسي من نظم أو نثر خلال العهد المرابطي، مدائح شعرية أو رسائل نثرية تشيد بالمرابطين أو أمرائهم.

النتيجة الثالثة: كان القضاة الأندلسيون يتمتعون لدى العاهل المرابطي بكثير من النفوذ، وكانت لهم كلمة مسموعة في كثير من الشؤون الهامة، وكانوا في نفس الوقت رسله لتدعيم هيبته ونفوذه لدى الشعب الأندلسي، وكان من أبرز نماذج أولئك القضاة رجال مثل: أبي الوليد بن رشد، فقد استطاع أن يقنع أمير المسلمين علي بن يوسف بتغريب النصارى المعاهدين (٥٢٠هـ). ثم كان أولئك القضاة فيما بعد، حينما اضطربت شؤون الدولة المرابطية، هم قادة الثورة ضد المرابطين في مختلف القواعد، وهم الذين تولوا حكم المدن الثائرة حتى مقدم الموحدين، وكان زعماء الثورة تقريباً كلهم من القضاة. ففي قرطبة كان زعيم الثورة قاضيها أبا جعفر بن حمدين، وفي غرناطة كان زعيمها القاضي أبا الحسن علي بن أضحى، وفي مقالة كان قاضيها ابن حسون، وفي بلنسية كان قاضيها مروان بن عبد العزيز، وفي مرسية كان قاضيها أبا جعفر الخشني، وكان خلفه في الرياسة بعد مصرعه، قطب من أقطاب الكتاب والشعر، هو أبو جعفر عبد الرحمن بن طاهر، وهذه ظاهرة تدعو إلى التأمل، ويمكن أن نرجعها من بعض الوجوه إلى أن بعض المرابطين استطاعوا خلال حكمهم بالأندلس أن يقضوا على معظم الزعامات الملوكية والعسكرية القديمة، ولكنهم لم يستطيعوا أن يقضوا على الزعامات الفكرية، ولم يستطيعوا بالأخص أن يقضوا على نفوذ الفقهاء بالأندلس، وكان نفوذهم المستمر من خواص الحكم المرابطي ذاته.

مطاردة كتب الغزالي وحرق كتابه الإحياء:

في بداية سنة ٥٠٣هـ (١١٠٩م) وقع في قرطبة حادث كبير الدلالة، عميق الأثر، بالرغم من عدم أهميته الظاهرة، هو إحراق كتاب (إحياء علوم الدين) للإمام أبي حامد الغزالي، ويقول ابن القطان إن هذا الحادث وقع «في أول عام ثلثمائة وخمسة»، ومعنى ذلك أنه وقع قبيل عبور علي بن يوسف إلى شبه الجزيرة بأسابيع قلائل، وكان أمير المسلمين يوسف بن تاشفين في أواخر عهده على صلة طيبة بالإمام الغزالي، وكان يستفتيه، باعتباره عميد فقهاء المشرق، في عظائم الأمور، ومن ذلك أنه استفتاه في مسألة خلع ملوك

الطوائف[1]، وكان الغزالي من جانبه يقدر ليوسف نصرته للإسلام، حتى قيل إنه اعتزم أن يسير إلى المغرب لرؤياه، ولكنه حينما وصل إلى الإسكندرية علم بوفاة يوسف سنة (٥٠٠هـ) فعدل عن رحلته[2]، ولكن الأمور تغيرت في عهد ولده علي، وكان علي يتسم بنوع من الورع والزهد، ويميل إلى إيثار الفقهاء ومشاورتهم، فاشتد نفوذ الفقهاء بالمغرب والأندلس في عهده، حتى أصبح لا يقطع أمراً من الأمور صغيراً كان أو كبيراً إلا برأيهم، وهكذا علت مكانتهم واشتد نفوذهم، حتى سيطروا فيما بعد على الدولة، وكان من أشدهم نفوذاً لدى أمير المسلمين قاضي قرطبة أبو عبد الله محمد بن حمدين، وكان الفقهاء عندئذٍ يؤثرون علم الفروع بعنايتهم، وهو علم العبادات والمعاملات، ويهملون علم الأصول، أو أصول الدين، وكان لا يحظى لدى أمير المسلمين، إلا من برع في علم الفروع[3]، فلما وصلت كتب الإمام الغزالي إلى المغرب والأندلس، وفي مقدمتها كتاب (الإحياء)، وقرئت وذاع ما فيها، سخط الفقهاء المرابطون، وأنكروا كثيراً من المسائل التي وردت في كتاب الإحياء، وزعموا أنها مخالفة للدين، وكان أبو القاسم بن حمدين من أشد الفقهاء مبالغة في ذلك حتى أنه قال بتكفير من قرأ كتاب الإحياء، ورفع ابن حمدين ومعه فقهاء قرطبة الأمر إلى علي بن يوسف، وأجمعوا على وجوب مطاردة كتاب (الإحياء) وإحراقه، فأخذ علي برأيهم، وجمع نسخ الكتاب واحتفل بإحراقها في رحبة المسجد الجامع بقرطبة أمام الباب الغربي بعد أن أشبعت جلودها بالزيت، ونفذت كتب أمير المسلمين، إلى سائر أنحاء الأندلس والمغرب بإحراقه حيثما وجد وانتزعت نسخه من أصحابها، وتوالى إحراق الكتاب في سائر أنحاء المغرب، وشدد أمير المسلمين في ذلك حتى أنه أنذر بعقوبة الإعدام ومصادرة المال لكل من وجد عنده، واستمرت هذه المطاردة لكتاب الإحياء وباقي كتب الإمام الغزالي طوال أيام المرابطين، وجدد المرسوم بذلك في أواخر عهد تاشفين بن علي بن يوسف (٥٣٨هـ).

والحقيقة: أن حملة الفقهاء المرابطين على كتاب الإحياء، لم تكن راجعة لأمور تتعلق بالعقيدة أو لأنه يخالف الدين في شيء، بل كانت ترجع قبل كل شيء إلى ما ورد فيه من

(١) العبر جـ ٦ ص ١٨٧، ١٨٨ وأعمال الأعلام ص ٢٤٧.

(٢) وفيات الأعيان جـ ٢ ص ٤٨٨، والمؤنس في أخبار أفريقية وتونس ص ١٠٦.

(٣) المعجب ص ٩٥، ٩٦.

حملة لاذعة على علماء الفروع، والتنويه بجهلهم، وسخف مجادلاتهم السطحية، ووصف الغزالي لهم بأنهم مجانين، وكونهم يجهلون علم الأصول، الذي ينوه الغزالي بأهميته وعظيم قدره.

ويحمل ابن القطان على هؤلاء الجهلة الذين قاموا بإحراق هذا الكتاب العظيم، ويقول لنا: إن إحراقه كان سبباً لزوال ملكهم واستئصال شأفتهم، وحين وصل علي بن يوسف بحشوده إلى ظاهر قرطبة في شهر ربيع الآخر ٥١٠هـ (يوليو ١١٢١م)، وهو ينوي أن يخمد الهياج بشدة، فأغلقت قرطبة دونه أبوابها، واستعد أهلها للدفاع عن أنفسهم، واستفتوا فقهاءهم، فأفتوا بأنه متى عرضت الحقائق فيما حدث على أمير المسلمين، وتبين منها أن الأمر لم يكن عدواناً من أهل قرطبة، وإنما كان بالعكس دفاعاً عن الحرم والدماء والأموال، فإن أصر أمير المسلمين على موقفه، واستمع لنصح المفسدين، وجب القتال دفاعاً عن النفس والحرم(١).

ويقول لنا ابن الأثير من جهة أخرى: إن أمير المسلمين، بادر عند مقدمه بحصار قرطبة، فقاتله أهلها قتال من يريد أن يحمي دمه وحريمه وماله، وأنه لما رأى شدة قتالهم دخل السفراء بينه وبينهم، وسعوا في الصلح(٢) على أنه يبدو أنه لم يكن ثمة قتال، وإنما تذرع أمير المسلمين بالهدوء والصبر، وأقام أمام المدينة فترة، حتى تردد إليه وجوه قرطبة وأعيانها.

عنت الفقهاء وعطف الأمير:

ويقول لنا ابن عذاري: إن أمير المسلمين استدعى القاضي ابن رشد قاضي قرطبة وفقهاء المدينة، وجرت بينهم أحاديث طويلة في أمر الثورة والانتزاء على الرياسة، واقتحام قصر الوالي وانتهابه، وذكر أعيان قرطبة أمير المسلمين بوصية أبيه، في أن يقبل من أحسن من أهل قرطبة وأن يتجاوز عمن أساء منهم، وكان محمد بن داود قاضي أشبيلية في ركاب أمير المسلمين، فجعل يعظم الأمر، ويبالغ في تصوير شناعته، ويقول: إنه اجتراء وعصيان وضلال، ودافع القاضي ابن رشد من جهة أخرى عن موقف أهل المدينة، وبين أنهم لم

---

(١) الحلل الموشية ص ٦٣.

(٢) الكامل في التاريخ جـ ١٠ ص ١٩٧.

يشقوا عصا، ولا خرجوا على طاعة، وأنه كان من واجب الوالي أن يعاقب المذنب من عبيده، فقال أمير المسلمين فتمكنوا منهم، فقال ابن رشد: ليس لنا قدرة على حصرهم وإنما يحصرهم صاحب الأمر، ثم بعد ذلك يأمر بالصفح عنهم، وانتهت المفاوضات بالاتفاق على أن يقوم أهل قرطبة بالتعويض عما نهب من المرابطين، وارتضى أمير المسلمين هذا الاتفاق، ولكنه غضب لموقف ابن رشد وإيضاحاته، فصرفه عن القضاء، وولى مكانه أبا القاسم بن حمدين، وأمر كذلك بصرف الأمير عبد الله بن تينغمر عن غرناطة، وأسند نظر غرناطة إلى أخيه الأمير أبي الطاهر تميم، وكان يومئذ بفاس، فاستحثه إلى الحضور، ولبث تميم والياً على غرناطة.

استبداد الفقهاء في فتوى تغريب النصارى:

لا شك أن النصارى المعاهدين الذين يعيشون في ظل الحكومة الإسلامية ويتمتعون برعايتها لا نستطيع أن نعدهم من المخلصين للسلطة العربية، إنما كانوا يتحينون الفرصة لضرب الحكومة الإسلامية بالتآمر والكيد، وظهر كيدهم أكبر مع ألفونسو في غزوه للأندلس، لا نشك في أن ذلك هو موقفهم، وللحاكم تأديبهم عليه وفق بنود معاهدتهم مع الحكومة الإسلامية، أما أن يحكم عليهم بتغريبهم وإجلائهم عن أوطانهم، ثم يسند ذلك إلى فتوى دينية إسلامية، فتلك فتنة أكبر يحمل وزرها كبير الجماعة في قرطبة، قاضي قضاة قرطبة أبو الوليد بن رشد الجد، الذي عبر البحر إلى المغرب، ثم قصد إلى أمير المسلمين علي بن يوسف بمراكش، وشرح له أحوال الأندلس وما منيت به على يد المعاهدين، وما جنوه عليها من استدعاء النصارى، وما يترتب على ذلك من (نقض العهود والخروج على الذمة) تمهيداً لإصدار فتواه بتغريبهم ووجوب إجلائهم عن أوطانهم، وهو أخف ما يؤخذ به في أعقابهم، فأخذ أمير المسلمين بهذه الفتوى، وأصدر عهده إلى جميع بلاد الأندلس، بتغريب المعاهدين إلى العدوة (المغرب)، فنفيت منهم جموع غفيرة، وسيق الكثير منهم إلى «مكناسة» و«سلا» وغيرهما من بلاد العدوة، وهلك منهم خلال العبور والسفر عدد جم، وتفرقوا شذر مذر، وضم أمير المسلمين منهم عدداً إلى حرسه الخاص، امتازوا فيما بعد بالإخلاص والبراعة، على أن هذا التغريب لم يكن شاملاً، فقد بقيت في غرناطة وفي قرطبة، وفي غيرها من القواعد جماعات من النصارى المعاهدين في شهر رمضان سنة ٥٢١هـ (أواخر سنة ١١٢٧م)، وكانت نكبة بالغة لم يصب المعاهدين مثلها منذ زمن بعيد.

ضعف ثقافة الفقهاء في العلوم العقلية:

ابن تومرت يناظر الفقهاء ويكشف قصورهم الفقهي:

يقول المقري: «وأما علم الأصول عندهم فمتوسط الحال»، ولعل ما يؤكد قول المقري وهو يقيم الحركة الفكرية في الأندلس، تلك المناظرة التي جرت بين ابن تومرت في بداية دعوته في ظل دولة المرابطين وبين فقهاء الغرب والأندلس، وذلك حين نزل ابن تومرت بالحاضرة المرابطية، وكان ذلك في سنة ٥١٤هـ (١١٢٠م)، وعكف على طريقته في مطاردة المنكر وإزالته. واستمر ابن تومرت في حملته الدينية والأخلاقية دون هوادة.

وقد رأى أمير المسلمين علي بن يوسف أن يناظر ابن تومرت الفقهاء، وكان الفقهاء المرابطون يحقدون على ابن تومرت لاعتناقه مذهب الأشعرية، وما يملي به من تأويل المتشابه، ولحملته عليهم، وإنكاره لجمودهم تجاه مذهب السلف وإقراره كما جاء، وذهابه إلى حد تكفيرهم، فأغروا الأمير باستدعائه للمناظرة معهم[1]، وقبل ابن تومرت هذا التحدي، وأبدى في مناظرته للفقهاء المرابطين تفوقاً ظاهراً، وقد ورد ذكر هذه المناظرة في كتاب (أعز ما يطلب) الذي دونه الخليفة عبد المؤمن ابن علا عن إملاء ابن تومرت، وملخص ذلك أن المهدي أو الإمام المعصوم، المهدي المعلوم، كما يوصف، طلب إلى مناظريه أن يختاروا من ينوب عنهم لمناظرته، فقدموا من اختاروه، فكان مما سألهم المهدي أن قال لهم: طرق العلم هل هي منحصرة أم لا؟ فأجاب مقدمهم المذكور: نعم هي منحصرة في الكتاب والسنة والمعاني التي نبهت عليها، فقال المهدي: إنما السؤال عن طرق العلم هل هي منحصرة أم لا، فلم تذكر إلا واحداً منها، ومن شرط الجواب أن يكون مطابقاً للسؤال، فلم يفهم مناظره قوله، وعجز عن الجواب، ثم سألهم المهدي عن أصول الحق والباطل ما هي؟ فعاد مناظره إلى جوابه الأول، فلما رأى المهدي عجزهم عن فهم السؤال وعجزهم عن الجواب شرع يبين لهم أصول الحق والباطل، فقال: إنها أربعة وهي (العلم والجهل، والشك، والظن)، ثم أخذ يشرح ماهية كل منها في كلام طويل، ثم يستعرض الكتاب بعد ذلك آراء المهدي مفصلة عن (الجهل، والشك، والظن، ثم عن الأصل والحقيقة) ويقسمها إلى أقسام عديدة، وكل قسم منها إلى أقسام مختلفة، وكان جل

---

(١) العبر ٦ ص ٢٢٧. وكتاب محمد بن تومرت أو أعز ما يطلب ص ١ ـ ٥، ١١ ـ ١٨.

من حضر ذلك المجلس من الفقهاء المرابطين، من علماء الفروع، وليس لهم معرفة بعلم الأصول، ويتميز علم الأصول أو أصول الدين عن الفقه كما هو واضح من اسمه أنه علم يقوم على دراسة الشريعة واشتقاقها من الكتاب، والسنة، ودراسة النصوص الشرعية، والأدلة العقلية، وتفاصيل العقائد، وأصول الفقه أي مصادر الشريعة، ومعرفة النبوة والرسالة، وكل ما يتعلق بذلك. وأما علم الفروع فإنه يقتصر على دراسة فرائض العبادات والمعاملات وأحكامها، والحدود والأقضية، أو بعبارة أخرى على دراسة الجانب العملي والدنيوي من الشريعة، وقد كانت الدراسات المفضلة في ظل المرابطين هي علم الفروع. ويقول لنا المراكشي خلال حديثه عن نفوذ الفقهاء أيام علي بن يوسف: إنه لم يكن يحظى عنده إلاّ من أتقن علم الفروع، أعني فروع مذهب مالك، ثم يستطرد قائلاً:

(فنفقت في ذلك الزمان كتب المذهب، وعمل بمقتضاها ونبذ ما سواها، وكثر ذلك حتى نسي النظر في كتاب الله وحديث رسول الله ﷺ، فلم يكن أحد من مشاهير ذلك الزمان يعتني بها كل الاعتناء)[1].

وقد كان أخص ما تمتاز به هذه المناظرة الدينية، هو أن ابن تومرت، أبدى في مناقشته تمسكه بأصول الشريعة إزاء الفقهاء المرابطين، وهم أقطاب علم الفروع، وأراد أن يبين جهلهم بمناهج الشريعة الحقيقية، فجعل المناقشة تجري على الأصول لا الفروع، وأبدى في عرضه لأصول الشريعة، أنه يرجع خاصة إلى القرآن والحديث، ولا يرجع قط إلى قول مستخرج، ولا يعتبر الاجتهاد مرجعاً من مراجع الشريعة[2]، ولم يكن بين الفقهاء المرابطين من استطاع أن يقدر براعة ابن تومرت وتبحره في علوم الدين، سوى فقيه أندلسي هو مالك بن وهيب قاضي مراكش، وقد كان من أكابر العلماء والأدباء، وكان متمكناً من علوم الدين والفلسفة، ولكنه كان لا يظهر من علمه إلا ما يروج في ذلك الزمان[3]، فبين لأمير المسلمين خطورة هذا الرجل وخطورة دعوته وتعاليمه، وقال: إن هذا الرجل لا

(١) المعجب ص ٩٥، ٩٦.

(٢) جولد زيهر في مقدمته الفرنسية السالفة الذكر لكتاب محمد بن تومرت ص ٣٩، ٤٠.

(٣) المعجب ص ١٠٢، ويقول لنا المراكشي: إن مالك بن وهيب هذا قد وضع كتاباً فريداً في بابه، اسمه «قراضة الذهب في ذكر لئام العرب»، ضمنه لئام العرب في الجاهلية والإسلام، وأنه رأى هذا الكتاب في خزانة بني عبد المؤمن.

يبغي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكنه كان يبغي تضليل العامة، وإثارة الفتنة، والوصول إلى السلطان، وأشار عليه بقتله، وأشار عليه البعض الآخر باعتقال الرجل وسجنه، وعبر عن ذلك أحدهم بقوله للأمير: (ألقه في القبول لئلا يسمعك الطبول). وخالفهم في ذلك الوزير ينتان بن عمر، وقال خلال جبال المصامدة، ومن لقيه خلال رحلته من الصحب والأتباع، ورحل ابن تومرت وصحبه بعد ذلك إلى قرية إيجليز أو جبل إنجليز من بلاد هرغة، بلده وموطن قومه وعشيرته، ونزل في مكان منيع لا يصل إليه أحد إلا من طريق لا يسلكها إلا الراكب بعد الراكب، وتدافع عنها أقل عصبة من الناس، وهنالك انهال إليه المصامدة من كل فج، وكثر صحبه وأتباعه، وهو يدعوهم إلى التوحيد، وإلى قتال المجسمين المرابطين، وعكف على تدريس العلم، وكان يعنى بالأخص بأن يشرح لأنصاره وتلاميذه نظرية المهدي المنتظر والإمام المعصوم، وما ورد فيها من الأحاديث والأقوال المأثورة، ويبث الخاصة من دعاته بين رؤساء القبائل يمهدون لتلك الدعوة ويبشرون بها، ولما شعر ابن تومرت بأن دعايته قد أتت ثمرتها، وأضحى الميدان ممهداً للعمل، اعتزم أن يعلن إمامته[1].

وفي اليوم الخامس عشر من رمضان سنة ٥١٥هـ (ديسمبر ١١٢١م) قام ابن تومرت خطيباً في أصحابه، وأعلن إليهم أنه المهدي المنتظر[2] في خطبة قصيرة ينقل إلينا نصها ابن القطان، في (نظم الجمان) فيما يلي:

(الحمد لله الفعال لما يريد، القاضي بما يشاء، لا رادّ لأمره، ولا معقب لحكمه، وصلى الله على سيدنا محمد رسول الله، المبشر بالإمام المهدي المنتظر، الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً، كما ملئت جوراً وظلماً، يبعثه الله إذ نسخ الحق بالباطل، وأزيل العدل بالجور، مكانه المغرب، الأقصى منبته، وزمانه آخر الزمان، واسمه اسم النبي عليه الصلاة والسلام، ونسبه نسب النبي صلى الله تعالى عليه، وقد ظهر جور الأمراء وامتلأت الأرض بالفساد، وهذا آخر الزمان، والاسم الاسم، والنسب النسب، والفعل الفعل).

---

(١) المعجب ص ١٠٣.

(٢) هذه رواية روض القرطاس (ص ١١٣) ويؤيدها ابن خلدون (جـ ٦ ص ٢٢٨)، والحلل الموشية ص ٧٨، والزركشي ص ٤، ويقول ابن عذارى: إنها كانت في سنة ٥١٨، ويراجع: دولة الإسلام في الأندلس - عصر المرابطين والموحدين.

وعلى أثر ذلك، وفي ظل شجرة خروب وارفة، هرع إلى المهدي عشرة من أصحابه الملازمين له بايعوه على أنه المهدي المنتظر، والإمام المعصوم، وهؤلاء العشرة الأوائل من أصحاب المهدي هم: تلميذه وألصق الناس به عبد الرحمن بن عبد المؤمن بن علي، ونقل لعلي بن يوسف أن هذا وهن في حق الملك، ونوه بضعف الرجل وضآلة شأنه، فأمر علي بن يوسف وزيره أن يعتقله لديه أياماً حتى يرى فيه رأيه، ولم تمض أيام على ذلك، حتى جاءت الأنباء بوقوع الفتنة في قرطبة، وأخذ علي بن يوسف في التأهب للعبور للأندلس، فطلب إلى وزيره أن يأتيه بابن تومرت فحضر بين يديه، وقال له: بلغني عنك ما صنعت ببجاية وغيرها، فتورع الناس عن قتلك فعرفني بحقيقة غرضك، فقال ابن تومرت: غرضي تغييب المنكر، ورفع المغارم، ولا تولي من قبيلتك أحداً، وأن تتركوا اللثام لأنه من شأن النساء، وكان ذلك في أوائل سنة ٥١٥هـ[١].

٥ ـ التعصب لمذهب الإمام مالك ومحاربة المذاهب الأخرى:

لا يوجد ثمة وجه للثقافة الفقهية الإسلامية إلا ملامح للفقه الإسلامي أطلت على الأندلس من خلال مذهب الإمام مالك فقط، وظل سائداً في بلاد الأندلس، بل إن شئت قلت: دخل مذهب مالك منعزلاً عن بقية المذاهب الأخرى التي بلغت ثلاثة عشر مذهباً، كما يقول (الخشني)، كما انعزلت الأندلس عن خلافة المشرق كما انعزل ملوك الطوائف عن المعنى العام للخلافة الإسلامية، وأما لماذا؟ فربما كان هو الوضع السياسي المتأخر الذي كان لا يفكر في حياة مترابطة، كذلك لم يدخل مذهب مالك عن اختيار لمذهب له خصائصه الفقهية، التي تميزه، إنما هي ظروف خاصة بالهجرة، وليست خاصة باختيار ثقافي، فالقبائل الذين هاجروا من المدينة موطن مذهب الإمام مالك حملوا معهم مدونة الفقه المالكي، وظلوا عليها عاكفين لا يبغون عنها حولاً، فأقاموا من أنفسهم أوصياء على شؤونهم السياسية بعيداً عن مظهر الخلافة الإسلامية العام، كما فرضوا مذهبهم الفقهي من خلال سلطتهم السياسية مع عدم السماح لفقه غيره أن ينتشر مما هو من الشريعة الإسلامية، وليس خارجاً عنها مما يؤذن بضيق أفقهم الثقافي، وهناك آراء أخرى[٢] في

---

(١) راجع: تاريخ الفكر في الأندلس.

(٢) دراسات في تاريخ الأندلس وحضارتها، دكتور/أحمد بدر.

سبب دخول مذهب الإمام مالك، غير أنها لا تنفي ما أشرنا إليه. يذكر المسعودي[1]: أن أهم أسباب انتشار مذهب الإمام مالك هو التعاطف الذي بين هشام الرضا، ومالك بن أنس، الناجم عن عداء الاثنين للعباسيين، إذ أفتى مالك للناس بجواز تحللهم من بيعة أبي جعفر المنصور، والانضمام لمحمد النفس الزكية لأنهم بايعوا مكرهين، وليس على مكره يمين.

ويقول ابن حزم[2]: مذهبان انتشرا في بدء أمرهما بالرياسة وبسلطان السياسة: مذهب أبي حنيفة في المشرق فإنه لما ولي قضاء القضاة أبو يوسف كان القضاة من قبله، فكان لا يولي قضاة البلاد من أقصى المشرق إلى أقصى أعمال أفريقيا إلا أصحابه والمنتمين إلى مذهبه، ومذهب مالك بن أنس عندنا، (فإن يحيى بن يحيى) كان مكيناً عند السلطان مقبول القول في القضاة، فكان لا يلي قاضٍ من أقطارنا إلا بمشورته واختياره، ولا يشير إلا بأصحابه ومن كان على مذهبه، والناس سراع إلى الدنيا والرياسة، فأقبلوا على من يرجون بلوغ أغراضهم به.

يقول الحميدي[3]: سمعت الفقيه الحافظ أبا محمد علي بن أحمد يقول: «مذهبان انتشرا في بدء أمرهما بالرياسة والسلطان، مذهب أبي حنيفة فإنه لما ولي قضاء القضاة أبو يوسف كانت القضاة من قبله، فكان لا يولي قضاء البلاد من أقصى المشرق إلى أقصى أعمال أفريقية إلا أصحابه والمنتمين إلى مذهبه، ومذهب مالك بن أنس عندنا، فإن (يحيى بن يحيى) كان مكيناً عند السلطان مقبول القول في القضاء، فكان لا يلي قاضٍ في أقطارنا إلا بمشورته واختياره ولا يشير إلا بأصحابه ومن كان على مذهبه. والناس سراع إلى الدنيا والرياسة، فأقبلوا على ما يرجون بلوغ أغراضهم به، على أن يحيى بن يحيى لم يول قضاء قط، ولا أجاب إليه، وكان ذلك زائداً في جلالته عندهم، وداعياً إلى قبول رأيه لديهم، وكذلك جرى الأمر في أفريقية لما ولي القضاء بها سحنون بن سعيد. ثم نشأ الناس على ما انتشر».

وكانت وفاة يحيى بن يحيى في رجب لثمان بقين منه سنة أربع وثلاثين ومائتين.

---

(١) المصدر السابق.

(٢) يراجع: دولة الإسلام في الأندلس ـ عصر المرابطين والموحدين.

(٣) يراجع: جذوة المقتبس جـ ١٠ رقم ٩٠٩.

يقول دي بور: فلم يكن في المغرب من العلماء ولا من الفلاسفة بقدر ما كان في المشرق، ونستطيع أن نقول بالإجمال: إن الحياة العقلية كانت أبسط في صورتها، وإن طبقات الثقافة القديمة كانت أقل تنوعاً. وكان في الأندلس إلى جانب المسلمين يهود ونصارى، وأخذوا في عهد عبد الرحمن الثالث بنصيب الثقافة المطبوعة بالطابع العربي.

أما مذهب مالك بن أنس (توفي سنة ١٧٨/ ٧٩٥) فقد جمع بين سلفية الأوزاعي (الأخذ بالحديث) وحرية المذهب الحنفي في الأخذ بالقياس. وهو مع اعتماده على القرآن والسنة كمصدرين أساسين لاستنباط الأحكام ـ قد أعطى إجماع أهل المدينة أهمية خاصة في بعض المسائل، فوسع بذلك معنى الإجماع. ولم يلجأ إلى الرأي إلا في حالات الضرورة القصوى، وربما ابتعد عن النصوص الشرعية إذا رأى أن التزامها ينتج عنه ضرر للمجموع، ويسمى ذلك الاستثناء في عرف المالكية بالاستصلاح، وقد دون مالك مذهبه في (الموطأ)، ورتب فيه الأحاديث التي تستخرج منها الأحكام أبواباً بحسب موضوعاتها الفقهية الشرعية، ثم أورد بعد ذلك ما جرى عليه عمل أهل المدينة وأعقب ذلك برأيه الخاص في بعض مسائل قليلة، ومما يفيد في معنى الرأي ومستوياته عند مالك ما نقل الحميدي في ترجمة يحيى بن عمر المتوفى سنة ٢٨٩: أنه كان يروي خبراً عن ابن وهب أن مالكاً كان يقول: الحكم على وجهين: فالذي يحكم بالقرآن والسنة الماضية فذلك الصواب، والذي يجهد نفسه فيما لم يأت فيه شيء فلعله ـ يعني يوفق. وقال: وثالث متكلف لما لا يعلم فيما أشبه ذلك ألا يوفق[1]. وقد ساد مذهب مالك في المغرب.

دخول مذهب مالك المغرب والأندلس:

لا زالت مسألة من أدخل المالكية إلى الأندلس غامضة، فيذهب المقري إلى أن الأندلسيين كانوا على مذهب الأوزاعي كأهل الشام، ثم أقبل إلى الأندلس أثناء خلافة الحكم المستنصر (١٧٩ ـ ٢٠٥/ ٧٩٦ ـ ٨٢١) نفر من الفقهاء، ساروا في أحكامهم على رأي مالك وأهل المدينة، وأقرهم الحكم على ما ذهبوا إليه، بسبب ما حدثه به تلاميذ مالك من الأندلسيين عن فضله وعظيم أثره وشهرته. ويذكر المقري أيضاً أن تحول الأندلس إلى المالكية تم على يد نفر من الفقهاء، أعظمهم عبد الملك بن حبيب ويحيى بن يحيى الليثي.

---

(١) يراجع: جذوة المقتبس ص ٣٧٨.

(من المفيد هنا أن نأتي بما يقوله ابن خلدون في مقدمته بصدد المالكية في الأندلس والمغرب، إذ هو يلقي على هذه الناحية ضوءاً باهراً، قال:

. . . وأما مالك ـ رحمه الله تعالى ـ فاختص بمذهب أهل المغرب والأندلس، وإن كان يوجد في غيرهم، إلا أنهم لم يقلدوا غيره إلا في القليل، لأن رحلتهم كانت غالباً إلى الحجاز ـ وهو منتهى سفرهم، والمدينة يومئذٍ دار العلم منها خرج إلى العراق ـ والعراق في طريقهم، فاقتصروا على الأخذ عن علماء المدينة، فرجع إليه أهل المغرب والأندلس وقلدوه دون غيره ممن لم تصل إليهم طريقته. وأيضاً فالبداوة كانت غالبة على أهل المغرب والأندلس، ولم يكونوا يعانون الحضارة التي لأهل العراق، فكانوا إلى أهل الحجاز أميل لمناسبة البداوة. ولهذا لم يزل المذهب المالكي غضاً عندهم، ولم يأخذه تنقيح الحضارة وتهذيبها، كما وقع في غيره من المذاهب.

ولما صار مذهب كل إمام علماً مخصوصاً عند أهل مذهبه، ولم يكن لهم سبيل إلى الاجتهاد والقياس، فاحتاجوا إلى تنظير المسائل في الإلحاق، وتفريقها عند الاشتباه، بعد الاستناد إلى الأصول المقررة من مذهب إمامهم، وصار ذلك كله يحتاج لملكة راسخة، يقتدر بها على ذلك النوع من التنظير أو التفرقة، واتباع مذهب إمامهم فيهما ما استطاعوا، وهذه الملكة هي علم الفقه لهذا العهد. وأهل المغرب جميعاً مقلدون لمالك، رحمه الله، وقد كان تلاميذه افترقوا بمصر والعراق، فكان بالعراق منهم: القاضي إسماعيل وطبقته، مثل ابن خويز منداد، وابن اللبان، والقاضي أبي بكر الأبهري، والقاضي أبي الحسين بن القصار، والقاضي عبد الوهاب ومن بعدهم. وكان بمصر: ابن القاسم، وأشهب، وابن عبد الحكم، والحرث بن مسكين، وطبقتهم. ورحل من الأندلس عبد الملك بن حبيب، فأخذ عن ابن القاسم وطبقته، وبث مذهب مالك في الأندلس ودوّن (كتابه الواضحة)، ثم دوّن العتبي ـ من تلامذته ـ (كتاب العتبية)، ورحل من أفريقية أسد بن الفرات، فكتب عن أصحاب أبي حنيفة أولاً، ثم انتقل إلى مذهب مالك، وكتب على ابن القاسم في سائر أبواب الفقه، وجاء إلى القيروان بكتابه وسمي (الأسدية) نسبة إلى أسد بن الفرات، فقرأ بها سحنون على أسد، ثم ارتحل إلى المشرق ولقي ابن القاسم وأخذ عنه وعارضه بمسائل الأسدية، فرجع عن كثير منها، وكتب سحنون مسائلها ودونها وأثبت ما رجع عنه، وكتب لأسد أن يأخذ بكتاب سحنون فأنف من ذلك، فترك الناس كتابه واتبعوا (مدونة سحنون) ـ على ما كان فيها من اختلاط المسائل في الأبواب، فكانت تسمى المدونة والمختلطة ـ

وعكف أهل القيروان على هذه المدونة والمختلطة التي هذبها في كتابه المسمى (بالمختصر)، ولخصه أيضاً أبو سعيد البرادعي من فقهاء القيروان في كتابه المسمى (بالتهذيب)، واعتمده المشيخة من أهل أفريقية، وأخذوا به، وتركوا ما سواه، وكذلك اعتمد أهل الأندلس كتاب (العتبية) وهجروا الواضحة وما سواها.

ولم يزل علماء المذهب يتعاهدون هذه الأمهات بالشرح والإيضاح والجمع، فكتب أهل أفريقية على المدونة ما شاء الله أن يكتبوا، مثل: ابن يونس واللخمي وابن محرز التونسي وابن بشير وأمثالهم، وكتب أهل الأندلس على العتبية، ما شاء الله أن يكتبوا، مثل ابن رشد وأمثاله، وجمع ابن أبي زيد جميع ما في الأمهات من المسائل والخلاف والأقوال في كتاب (النوادر)، فاشتمل على جميع أقوال المذهب، وفرغ الأمهات كلها في هذا الكتاب. ونقل ابن يونس معظمه في كتاب على المدونة. وزخرت بحار المذهب المالكي في الأفقين إلى انقراض دولة قرطبة والقيروان، ثم تمسك بهما أهل المغرب بعد ذلك، إلى أن جاء كتاب أبي عمرو بن الحاجب، لخص فيه طرق أهل المذهب في كل باب وتعديد أقوالهم في كل مسألة، فجاء كالبرنامج للمذهب. وقد اتبع معظم أهل الأندلس مذهب مالك من بين هذه المذاهب كلها، وقد قامت في رحاب المذهب المالكي ثلاث مدارس يختلف بعضها عن بعض اختلافاً يسيراً: مدرسة سحنون بن سعيد صاحب (المدونة) ومركزها القيروان، ومدرسة قرطبة، ومدرسة المالكيين العراقيين، ولم يتبع أحد من أهل الأندلس هذه المدرسة الأخيرة. وذكر الشيرازي: من مالكية العراق الذين رحلوا إلى الأندلس ثم رجعوا قاسم بن أصبغ[1].

ولكي نكوّن لأنفسنا فكرة عن المقاييس التي التزمها فقهاء المالكية الأندلسيين الذين كان لهم دور عظيم في تطور الثقافة الأندلسية، نسوق الأسطر التالية كتبها آسين بلاثيوس في كتابه عن ابن حزم، قال: كان المذهب المالكي في أساسه مذهباً يقوم على الحديث، لأن مالكاً جعل الأحاديث النبوية مقدمة على رأي الفقهاء، ولكن الفقهاء لم يلتزموا تلك السنن، بل فعلوا ضدها، فانصرف الفقهاء من وقت مبكر عن دراسة الحديث، واقتصروا على الرجوع إلى كتب الفروع والخلاف التي أقرها شيوخ المذهب، وأصبح ذلك تقليداً ثابتاً لهم لا يحيدون عنه، وأخذ المالكيون بما في هذه الكتب، ونقول بعبارة أخرى: إن

---

(١) يراجع: تاريخ ابن الفرضي ٤٠٦.

الخصوم(*) والقضاة وأصحاب الشروط في الأندلس كانوا يتدارسون الملخصات المبسطة التي ألّفها كبار شيوخ المالكية وعرضوا فيها ـ على نحو عملي واضح ـ المسائل العادية التي تعرض لأهل القانون كل يوم، وبينوا حكم المذاهب فيها، وعلى هذا درج أولئك الفقهاء من وقت مبكر على الاقتصار على عمل سهل، وهو البحث في هذه الكتب عن الأحكام المقررة، بدلاً من الرجوع إلى الكتاب والسنة ـ وهما المنبع الرئيسي لأصول الفقه ـ لاستخراج الأحكام فيما يعرض لهم من الأقضية، (الاجتهاد) في إيجاد حلول جديدة بمجهودهم الشخصي، هذا الطريق التقليدي المطلق، وردهم على دراسة الحديث واستخراج أحكامهم منه، بل سدروا فيما هم فيه من التقليد الأعمى لما اعتقدوا أنه آخر ما يصل إليه الواصل في موضوع الفقه، وانتهوا إلى الانصراف عن دراسة القرآن والحديث، انصرافاً يكاد يكون تاماً، وأعرضوا عن النظر إلى غير المالكية من المذاهب، واعتبروا معرفتها أمراً لا جدوى فيه، بل أنكروا ونظروا إليها نظرتهم إلى البدع والضلالات. وانصرفوا كذلك عن النظر في ذلك العلم المنطقي الذي يسمى (علم أصول الفقه)، وهو الفن الجدلي العادي الذي يمكنهم من أن يستخرجوا من الأصول أحكاماً مناسبة لما يعرض لهم من شتى المسائل والنوازل.

يذكر ليفي بروفنسال في كتابه (حضارة العرب) نصاً يفيد إدانة مذهب الإمام مالك لمعاداته الفلسفة: وكل تجدد يقول فيه غير نطاق المذهب المالكي الضيق، المعادي لكل تجديد، أو إفساح المجال لأية مناظرة مهما كانت ممكنة تعطف على الاتجاهات التحررية التي أخذت تظهر وتتركز، تحت ستار المذهب الشافعي.

إن محاولة إسناد جمود الفقهاء حول مذهب مالك واتخاذه ستاراً أو قناعاً لرفض الاتجاهات التحررية أو معاداة المذاهب الفقهية الأخرى، أو حرق كتاب إحياء علوم الدين، ليس من أصول البحث العلمي، ودعوى تحتاج إلى دليل. فإن مذهب مالك يعايش المذاهب الفقهية الأخرى في المشرق، ويعايش الاتجاهات الفلسفية. . . إنما الذي يتحمل ذلك ومعاداة الروح العلمية إلى حد تعطيل مبدأ الاجتهاد هم الفقهاء رعاية لأنفسهم ومطامعهم.

(*) الخصوم في مصطلح القضاء الأندلسي هم المعروفون اليوم بالمحامين، وكانوا فقهاء تخصصوا في الشرع والأحكام وإجراءات التقاضي وتحققوا بالفرائض والشروط وعالمها، وكانوا يأخذون مكانهم في مجلس القاضي أو على باب المسجد ليمهد إليهم الناس في قضاياهم.

٦ـ حركة المرابطة بالمغرب ومكافحتها المذاهب والفرق:

حركة المرابطة بالمغرب: بدأت حركة المرابطة بالمغرب منذ أن فتحه العرب، وذلك واضح من قول عقبة بن نافع حين اختار موقعه مدينة القيروان، قال له أصحابه: نريد أن نقر بها من البحر فقال لهم: إني أخاف أن يصرفها صاحب القسطنطينية، فيهلكها صاحب البحر لكن اجعلوا بينها وبين البحر ما لا تقتصر فيه الصلاة فأهلها المرابطون[١].

يفسر لنا الإمام الطرطوشي[٢] المرابطة عند تفسيره الآية الكريمة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱصْبِرُوا۟ وَصَابِرُوا۟ وَرَابِطُوا۟ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۝٢٠٠﴾ [آل عمران: ٢٠٠] بقوله: (ورابطوا) فيه قولان قيل: رابطوا على الجهاد، وقيل: رابطوا على انتظام الصلوات[٣].

ثم أصبحت عبارة عن منشأة علمية ذات صبغة دينية وحربية للذود عن حوزة الإسلام، وكذلك مركزاً علمياً لتعليم المرابطين الثقافة الإسلامية والمعارف الدينية، وكان رباط الرجال بجانبه رباط النساء.

وقد خدمت هذه الرباطات الإسلام أجمل الخدمات، وأسدت إلى السنة المحمدية أياديَ بيضاء، فعصمت أهل المغرب، فلم تعبث بهم الفتنة في وقت انتشرت فيه المذاهب الضالة، وأخذ مروجوها ينفثون سمومهم في البلاد، كما عمل المرابطون على نشر الإسلام، والدفاع عن حوزته وإعلاء كلمته، وكانت الرباطات ملاجئ يعتصم بها الناس وقت الفتنة، فلولا الربط والمرابطون لقضى الخوارج والصفوية والأباضية والربغواطيون على التقاليد السليمة والسنن القويمة، وكان الناس يفرون بأنفسهم ودينهم إلى الرباطات ويتعبدون، ويصونون تراث مالك، حتى أنه ليخيل إلينا أن أهل الرباطات هؤلاء هم الذين حملوا لواء المقاومة السنية، وهم الذين دكوا صرح الشيعة في أفريقية والمغرب[٤].

مدرسة القيروان والفرق والمذاهب:

وفدت المذاهب المختلفة إلى القيروان، فقد غلب عليها مذهب الكوفيين ثم وفدت

---

(١) راجع معالم الإيمان ـ الدباغ ص ١.

(٢) سراج الملوك. ص ٩٧.

(٣) يراجع الرحلة التيجانية ورقة ٣٦ب.

(٤) يراجع: قيام دولة المرابطين ص ١٣٥.

عليها الشافعية[1] ومذهب داود، وأوى إليها فريق من المعتزلة أهل الرأي، والمغاربة أمام ذلك كله في حيرة من أمرهم، وقد وفد مذهب مالك إلى القيروان شأنه شأن غيره من المذاهب، إذ رحل به أكثر من ثلاثين رجلاً، كلهم لقي مالكاً[2]، كما وفد عليها علي بن زياد ونسي وابن أشرس، والبهلول بن راشد[3]، ولكن لم يكن لهم القضاء أو الفتيا حتى جاء أسد بن الفرات، إمام العراقيين بالقيروان كافة[4]، ووفد على ابن القاسم من المالكية بمصر، فسمع منه، ودون ما سمع في كتاب سماه (الأسدية)[5]، وعاد إلى المغرب فانتشر ذكره في الآفاق ورحل إليه الناس وتوافد عليه الكوفيون أنفسهم[6]، ينهلون من علم مالك الذي رواه أسد، ولكن أسداً لم ينصرف إلى مذهب مالك وحده، بل كان يلتزم من أقوال أهل المدينة وأهل العراق ما وافق الحق لتبحره في العلوم[7]، وكان يفسر المذهبين معاً، ولكنه كان أكثر ميلاً لمذهب مالك، فقد قال: «إن أردت الله ورسوله والدار الآخرة فعليك بقول مالك، وإذا أردت الدنيا فعليك بقول أهل العراق»[8]، ولكن المغاربة وإن أعجبوا بالأسدية، وكلفوا بمذهب مالك، إلا أنهم لم يقنعوا بما رواه أسد، بل طلبوا المزيد حتى قيض الله لهم أبا سعيد سحنون بن سعيد، الذي وفد إلى القيروان سنة ١٩١هـ[9]، ذلك الرجل الذي جمع فضل الدين والورع والعفاف، فمالت إليه الوجوه، وأحبته القلوب، وصار زمانه كأنه مبتدأ[10]، وقد رحل إلى مصر، ولقي ابن القاسم، وسمع منه فقه مالك، وقابل الأسدية عليه، وجمع ذلك كله في كتاب سماه (المدونة)، طار ذكرها في

---

(١) ترتيب المدارك للقاضي عياض جـ ١ ص ٢١.

(٢) المصدر السابق جـ ٢ ص ٢٦٣، معالم الإيمان جـ ٢ ص ٥٢.

(٣) ترتيب المدارك جـ ١ ص ٢١.

(٤) رياض النفوس للمالكي ص ١٨١.

(٥) معالم الإيمان جـ ٢ ص ٨.

(٦) قيام دولة المرابطين.

(٧) ترتيب المدارك جـ ١ ص ٦٨٣.

(٨) رياض النفوس ص ١٨١، وانظر: M. Vonderheyden: La Berberie Orientale sous la Dynastie de Benou -l- Arlab P. 133-135.

(٩) ترتيب المدارك جـ ١ ص ٦٨٣.

(١٠) معالم الإيمان جـ ٢ ص ٥٠.

الآفاق، وتناقلها الناس وحملت إلى الأندلس[1]، وكان لها فضل توطيد دعائم مذهب مالك في المغرب والأندلس، بل أصبحت في قوتها تضارع موطأ مالك. وقد أصيب مذهب أبي حنيفة بسبب سحنون وفقهه وعلمه في الصميم، حتى قيل «ومحا الله عز وجل كتب أبي حنيفة من أفريقية محاها سحنون»[2]، واستقر مذهب مالك بعد سحنون، وشاع في المغرب جميعه، نعم كان الصراع محتداً بين مذهبين: مذهب أبي حنيفة، الذي يعطي الرأي أهمية كبيرة، ولا ينكر الاجتهاد ولا يحرم محبة السلطان، أو تولي القضاء أو الفتيا[3]، أو كما يقول أسد بن الفرات «إذا أردت الدنيا فعليك بقول أهل العراق»[4]، ومذهب آخر هو مذهب مالك، الذي كان أبغض الناس للمتكلمين والعراقيين، وأشد الناس التزاماً لكتاب الله، وسنة رسوله، وسنة الصحابة والتابعين[5]، وأكثرهم حرباً على القدرية، حتى لقد روي عنه أنه أفتى بألا يصلى عليهم، ولا تشهد جنائزهم، ولا يناكحون ولا يصلى خلفهم، ولا يحمل عنهم الحديث، ولا يسلم عليهم، ولا يعاد مرضاهم، ولا تجوز مشاهدتهم[6]، أو بعبارة أخرى مقاطعتهم سلبياً وإيجابياً، ومذهب مالك هو أكثر المذاهب عزوفاً عن السلطان[7]، وبغضاً في القضاء، وزهداً في الفتيا، فقد كان مالك يقول: «يجب على أهل العلم والفقه أن يدخل إلى ذي سلطان يأمره بالمعروف وينهاه عن الشر، حتى يتبين دخول العلم على غيره، لأن العالم إنما يدخل على السلطان»[8]، فلما امتحن أهل المغرب بمحنة خلق القرآن، وتفشت آراء المعتزلة والقدرية، كان المالكيون أشد الناس حرباً، وأكثرهم عنفاً في مقاومتهم، وامتحنوا في سبيل ذلك، فصبروا على الإيذاء[9]، وتمسكوا بالكتاب والسنة، ونافحوا عنهما منافحة الأبطال، حتى كتب الله لهم الظفر، وأعز الله بهم الإسلام، ورفع كتابه، وسنة نبيه ﷺ، وهزمت المعتزلة، حتى لم يبق لها بالقيروان

---

(١) المصدر السابق الصفحة نفسها.
(٢) رياض النفوس ص ٢٦٧، الفهرسة لابن خير ص ٢٤٠.
(٣) رياض النفوس ص ١٦٥.
(٤) ترتيب المدارك جـ ١ ص ٧٩.
(٥) المصدر السابق جـ ١ ص ٦٨٣.
(٦) المصدر السابق جـ ١ ص ٢٠٥.
(٧) المصدر السابق جـ ١ ص ٦٩- ٧٣.
(٨) المصدر السابق جـ ١ ص ٢٥٤.
(٩) معالم الإيمان جـ ١ ص ٢٥٤.

رأي ولا أتباع، ولم يجد الأمراء مفراً من النزول على رأي المالكية، فلما أحبوا أن يولوهم القضاء والفتيا أعرضوا وامتنعوا، حتى لقد كان الأمراء يشهرون في وجوههم السيوف، ويهددونهم بالقتل في سبيل الرضا بالقضاء لاطمئنان الناس إلى عدالتهم، أفتعجب بعد ذلك، إذ كانت هذه السنة الحميدة، وهذه التقاليد القويمة، وهذا التمسك الشديد بالكتاب والسنة، والتزام نصوص القرآن، قد تردد صداه في المغرب كله وفي السودان[1]، بل في الأندلس أيضاً، حتى لقد قال الحكم المستنصر، وهو العالم الفذ، في تفضيل مذهب مالك: «نظرنا طويلاً في أخبار الفقهاء، وقرأنا ما صنف في أخبارهم إلى يومنا هذا، فلم نر في مذهب من المذاهب أسلم منه كان فيهم الجهمية والرافضة، والخوارج والشيعة، إلا مذهب مالك، رحمه الله، فإنا ما سمعنا أحداً ممن تقلد مذهبه قال بشيء من هذه البدع، فالاستمساك به نجاة إن شاء الله»[2].

ولكن المالكية ما كادوا ينتصرون في هذه المعركة الأولى، حتى خاضوا غمار معركة أخرى أعنف وأقسى، فقد نجح الفاطميون في إقامة دولة بأفريقية، وراحوا يبسطون ظل عقائدهم في كل ناحية[3] يسبون الصحابة، ويفرضون على الناس أن يؤذنوا بحيى على خير العمل، حتى إذا تمكن نفوذهم من القيروان ناصبوا مذهب مالك العداء من أول الأمر، وأعلنوها على فقهاء المالكية حرباً شعواء، لأن المالكية يفضلون الصحابة على عليّ بن أبي طالب، فقد روي أن هارون الرشيد سأل مالكاً فقال: هل لمن سب أصحاب رسول الله ﷺ في الفيء؟ حتى قال: لا (ولا كرامة)، قال: من أين قلت ذلك؟ قال: قال الله تعالى: ﴿لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ﴾ [الفتح: ٢٩] فمن اجترأ عليهم فهو كافر، ولا حق لكافر في فيء[4]، فلم يجد الفاطميون بداً من تحريم الإفتاء بمذهب مالك، والحيلولة بين فقهاء المذهب والقضاء والفتيا[5]. وقد توسل الفاطميون بكل وسيلة لمصارعة خصومهم ورفع لواء مذهبهم، توسلوا بالمناظرة، فعقدوا المجالس، وجلبوا أئمة المالكية بالقيروان، وأخذوا يناقشونهم الحجة، ويقارعونهم بالرأي، فما ازدادوا إلا تمسكاً برأيهم، حتى لقد قيل لأبي سعيد بن محمد الحداد: اتق الله في نفسك، فقال «حسبي من له غضبت وعن دينه ذببت»[6]، حتى لقد شبهه أهل القيروان

---

(١) المصدر السابق جـ ٣ ص ١٣٩.
(٢) المدارك جـ ١ ص ١٧.
(٣) البيان المغرب جـ ١ ص ١٨٨.
(٤) قيام دولة المرابطين.
(٥) ترتيب المدارك جـ ١ ص ٢٠٦.
(٦) المصدر السابق جـ ٣ ص ٣٤٤.

بأحمد بن حنبل أيام المحنة، وعمد الفاطميون إلى إغداق المال والجاه، فلم يجد ذلك النداء إلى قلوب المالكية سبيل، فلم يجدوا بدأ من التنكيل، والتعذيب، فقد قال فقهاؤهم: «إن انتقص واحد من نسل فاطمة فإنه مباح الدم»[1]، فجلس الدعاة في المساجد وأحضروا الناس بالعنف والشدة، ودعوهم إلى التشريق، فمن أجاب أحسنوا إليه، ومن أبى حبسوه، وذهبوا إلى أبعد من ذلك، ضربوا الفقهاء والمؤذنين بالسياط؛ بل فقد قطعوا لسان مؤذن نسي أن يقول: حيى على خير العمل، وضربوا الرقاب وصلبوا بعض الفقهاء أحياء، وصادروا الأموال، وأخذوا أموال الأحباس، وأجلوا أهل الربط والحصون، المتعبدين المنقطعين إلى الله[2]، بل افتنوا في التعذيب، فكانوا يبطحون الناس على ظهورهم، ثم يأمرون السود أن يدوسوهم بالأقدام، حتى تزهق أرواحهم[3]، وبثوا العيون على الناس في صلاتهم ينكلون بكل من لا ينصاع لأوامرهم أو يدخل في دعوتهم[4]، قد تكون هذه الروايات التي اعتمدنا عليها قد انتحلها أهل السنة المبغضون لبني عبيد، ولكنها على كل تبين كيف أن الفاطميين أخذوا الناس بالشدة، وعملوا بكل وسيلة على التنكيل بالفقهاء المالكيين[5].

وقد وقف المالكيون في وجه بني عبيد وقفة رجل واحد، أفتوا بتكفيرهم لا تخطب لهم جمعة، بل كل من خطب لهم على منبر يعتبر كافراً يقتل، ولا يستتاب وتحرم عليه زوجه، ولا يرث ولا يورث[6]، اعتبروا الفاطميين زنادقة لما أظهروه من خلاف الشريعة، ونادوا بقتلهم حيث وجدوهم، كما يقتل الزنادقة[7]؛ بل ذهبوا إلى أبعد من هذا أيضاً، نادوا بالمقاطعة السلبية، وأشهروا في وجوههم ذلك السلاح الماضي، لا يؤمون لهم صلاة، منعوا الناس من حضور صلاة الجماعة، وقاطعوا الجنائز[8]، فأقفرت المساجد من المصلين،

---

(١) المصدر السابق جـ ٣ ص ٣٠٠، معالم الإيمان جـ ٣ ص ٢٠٢، البيان المغرب جـ ١ ص ٤.
(٢) معالم الإيمان جـ ٢ ص ١٣٧، ١٨٢، ٢٤٤، البيان المغرب جـ ١ ص ١٨٦، ١٩٣.
(٣) ترتيب المدارك جـ ٢ ص ٣٥٩.
(٤) معالم الإيمان جـ ٢ ص ١٩٨.
(٥) ترتيب المدارك جـ ٤ ص ٤٣٩.
(٦) دولة المرابطين.
(٧) المصدر السابق جـ ٤ ص ٥١٣.
(٨) معالم الإيمان جـ ٢ ص ١٨٦.

وقاطع الناس قضاة الشيعة وعمالهم[1]، ورفضوا دفع الأموال، بل أن فقيهاً ألف كتاباً في تصحيح نسب بني عبيد، فقاطعة الناس، ففر من القيروان يلتمس النجاة بنفسه[2].

وقد انتشر تيار المقاومة في المغرب كله، وشق الفقهاء في كل مكان عصا الطاعة على الفاطميين، وأقبلوا على الاستشهاد بنفس راضية مطمئنة، لأن قتيل الخوارج في رأيهم خير قتيل[3]، قيل لأحدهم: إن السيف ينتظرك، فقال: «الصراط أحد من السيف ومن السلطان»[4]، وكان يخير الواحد منهم بين الدخول في طاعة العبيديين، أو القتل، فيختار القتل[5]، قال ابن التبان لدعاة بني عبيد: «شيخ ستون سنة يعرف حلال الله وحرامه ويرد على اثنين وسبعين فرقة يقال له هذا، لو نشرت اثنتين ما فارقت مذهب مالك»[6]، كانوا يفرون بمذهبهم إذا استطاعوا، ويعتصمون بالمقابر[7]، ويؤيدون كل ثائر، انضموا إلى أبي يزيد مخلد بن كيدان، حين خرج على الفاطميين برغم أنه خارجي النحلة، لأنه من أهل القبلة، وعلى حين أن الفاطميين في نظرهم زنادقة كفرة[8].

أمعن الفقهاء في اصطناع هذه الروح العالية، فلم يضعفوا أو يلينوا، لم ينل منهم التعذيب أو القتل، بل تركوا جيلاً يعجب بهم، ويتفانى في الاقتداء بهم، سموا في نفوس الناس مرتبة الشهداء والقديسين، فنسبت إليهم الخوارق، ونسجت حولهم أساطير وخيالات تمجد أفعالهم، وتتغنى بجهادهم[9]، وقد قدر لهم أن يظفروا آخر الأمر، وأن تعلو كلمتهم، ويرتفع علم مذهب مالك في عهد المعز بن باديس الصنهاجي، حين قتل الشيعة بالقيروان وأفريقية، قتلوا أينما وجدوا[10] في المغرب

---

(١) رياض النفوس ص ٢١٧.

(٢) ترتيب المدارك جـ ٤، ص ٤٢٥.

(٣) المعالم جـ ٢ ص ٢٠٤.

(٤) المدارك جـ ٤ ص ٤٣١.

(٥) المصدر السابق جـ ٤ ص ٤٤٨.

(٦) المصدر السابق جـ ٤ ص ١٥١.

(٧) معالم الإيمان جـ ٣ ص ٤٧.

(٨) ترتيب المدارك جـ ٣ ص ٥٦٤، معالم الإيمان جـ ٣ ص ٣٧، البيان جـ ١ ص ٢٠٠.

(٩) قيام دولة المرابطين.

(١٠) ترتيب المدارك جـ ٤ ص ٢٩٦، والرحلة التيجانية ص ١١٥، معالم الإيمان جـ ٣ ص ٢٥، البيان المغرب جـ ١ ص ٢٧٩، ٢٨٠.

الأقصى،[1] فانمحت دعوة الإسماعيلية، وتغلب مذهب مالك نهائياً، فجب القدرية، والمرجئية، والمعتزلة، والأباضية والزندقة، كما تغلب على مذهب أبي حنيفة، فأوغل إلى قلوب المغاربة فأقبلوا عليه إقبالاً عظيماً.

حدث هذا في القرن الخامس الهجري، فهل من أسباب نلتمسها لذلك النجاح العظيم؟ هل من أسباب توضح لنا كيف أصبح هذا المذهب للمغاربة وطنية وعقيدة؟ كانت المالكية المعقل الذي عصم أهل المغرب من شرور الفتنة في عصر كادت ريح الشر تعصف بالمجتمع، صمدت المالكية للخارجية، فأتت عليها، وصارعت المعتزلة، وانتصرت على العبيديين، وحفظت على المجتمع وحدته، وسلمته للأجيال التالية سليماً معافى، ومصداق ذلك ما روى الرحالة ابن جبير حين قال: «إن لا إسلام إلا ببلاد المغرب لأنهم على جادة واضحة، وما سوى ذلك بهذه الجهات الشرقية فأهواء وبدع وفرق ضالة أو شيع إلا من عصم الله عز وجل من أهلها»[2]، كما أن مقاطعة المالكية للسلطان وعزوفهم عن السير في ركابه بل معارضين له في كثير من الأحيان، وأخذهم بالبأس والشدة، صار نغمة محببة إلى قلوب أهل المغرب المعروفين في ظل تاريخهم بالنزعة الاستقلالية، وميلهم إلى الانتقام من كل سلطان أجنبي يفرض نفسه عليهم، فوجدت دعوة المالكية في نفوسهم صدى محبباً يرتاحون إليه، كما أن الفقهاء المالكيين سموا في نفوس المغاربة مرتبة الزعماء، الذين يدافعون عن الضعفاء والمغلوبين، ويعارضون الحكام في سبيل إعلاء كلمة الحق، ويستشهدون في سبيل عقيدتهم، فآمنوا بزعامتهم، وارتبط في أذهانهم معنى الولاية بصورة الزعيم القومي، والدفاع عن الحق وحماية الرعية من عدوان الحكام، وإصلاح المفاسد، فانتشرت فكرة الإيمان الذي مهد لقيام دولة المرابطين والموحدين[3].

نعم اختفت الزعامة السياسية الحربية، وحلت محلها زعامة أخرى دينية مالكية، ينصاع لها الناس عن عقيدة وإيمان، والمغاربة بطبعهم معروفون بالعصبية، يتعصبون للشيء فيخلصون له، ويصلون إلى حد التضحية بأنفسهم في سبيل المبدأ الذي يؤمنون به، كما عرفوا طوال تاريخهم بالشدة والتزمت والصلابة في الحق، والمالكية تمتاز بالشدة في الحق،

---

(١) ترتيب المدارك جـ ١ ص ٢١.

(٢) ابن جبير ص ٧٨.

(٣) حسين مؤنس: مقدمة رياض النفوس، ص ١٤م.

والتزمت، والتزام الجادة، فكأنها وافقت طبيعة المغاربة، ووجدت فيهم بيئة صالحة تنشر تعاليمها فيهم، بل أمعن المغاربة في تعصبهم لمذهبهم المحبب، فمن كان مالكياً قبلوه وأحبوه، ومالوا إليه، ومن كان غير ذلك حاربوه دون رحمة[1]، وقد بلغ من شدة تعصبهم أن مغربياً جمعه الطريق بالحجاز برجل بغدادي، وكان إذ ذاك يرى رأي مالك، فقال البغدادي: «شاهت وجوهكم يا أهل المغرب تعارضون قول النبي بقول مالك»[2]. وبعد هذا فهي قبائل قوية محاربة متفرقة الكلمة في انتظار زعيم يرد الوحدة إلى صفوفها، وهذا مغرب سرت فيه الفوضى، وأساء حكامه من زناته السيرة، حتى تبرّم الناس وضاقوا، وتاقوا إلى أن يغيّر الله أحوالهم، وهذا مذهب مالك قد تألق نجمه، وبسط رواقه على المغرب كله، وسترى في الباب التالي كيف اتحدت هذه القبائل، لتقيم دولة عظيمة، وكيف سقط المغرب الضعيف المتهاوي أمام ضرباتها القوية، وكيف توطد مذهب مالك وبسط ظله حتى أدرك حوض النيجر[3].

مطاردة الشافعية في الأندلس:

يعزى دخول مذهب الشافعي إلى الأندلس إلى قاسم بن محمد بن سيار من أهل قرطبة. رحل إلى المشرق أواسط القرن الثالث الهجري، ودرس على كبار شيوخ الشافعية فلما عاد إلى بلاد الأندلس أنكر على فقهائه تقليدهم الأعمى لما كان عليه شيوخهم، وانصرف إلى نشر مذهب الشافعي بين أهل بلده عن طريق التدريس والتأليف، وتكونت حوله طائفة من التلاميذ، ومد عليه الأمير محمد ظل رعايته، وعهد إليه في تحرير وثائقه وشروطه، وقد ظل في هذا المنصب إلى وفاته سنة ٢٧٦/ ٨٩٠ أو ٨٩١. وقد قال ابن الفرضي في حقه: «قاسم بن محمد بن قاسم بن سيار مولى أمير المؤمنين الوليد بن عبد الملك، من أهل قرطبة، يكنى أبا محمد رحل فسمع من محمد بن عبد الله بن الحكم، وأبي إبراهيم المزني، ومحمد بن إبراهيم البرقي، وإبراهيم بن محمد الشافعي، والحرث بن مسكين، وأبي الطاهر أحمد بن عمرو بن السرح، ويونس بن عبد الله بن الحكم، للفقه والمناظرة وصحبه وتحقق به»[4].

---

(١) المصدر السابق ص ٢٣م.

(٢) طبقات علماء أفريقية للخشني ص ٢١٤.

(٣) قيام دولة المرابطين.

(٤) Asin Palacios: Abenhazam, P. 121.

ومن كبار الشافعية بقي بن مخلد، وكان ألد خصومه ابن مرتنيل شيخ المالكيين في عصره، وأصبغ بن خليل ـ وكان ينفر من كل تجديد ـ ومحمد بن حارث. ومضوا يؤلبون عليه الناس، وتكلموا في إصدار فتوى بإباحة دمه، فعول بقي على الرحيل من الأندلس جملة، فاستحضر الأمير محمد وإياهم، وتصفح الكتاب (مسند ابن أبي شيبة) جزءاً جزءاً حتى أتى على آخره، ثم قال لخازن كتبه: «هذا الكتاب لا تستغني خزانتنا عنه، فانظر في نسخة لنا»، ثم قال لبقي: «انشر علمك وارو ما عندك» ونهاهم أن يتعرضوا له[1].

نقل الحميدي في ترجمته لمحمد بن سعيد الملون ـ من الفقهاء المشهورين، ومن أصحاب الشورى في أيام الأمير عبد الله بن محمد سنة ٢٧٣هـ ـ أنه جرى حوار في مجلس الأمير عن حكم الزنديق، قال بعضهم: إنه سمع محمد بن عمر بن لبابة يحتج بحديث النبي الذي فيه: «أولئك الذين نهاني الله عنهم»، ويذهب إلى أنه لا يقتل الزنديق حتى يستتاب، وكان لبابة يخالف قول مالك في ذلك[2].

قال خالد: إنه سمع أبا عبد الرحمن بقي بن مخلد يذهب إلى ألا يقتل الزنديق حتى يستتاب، وشاورهم في ذلك الأمير عبد الله فأفتاه «بقي» بالاستتابة، ووافقه على ذلك محمد بن سعيد بن الملون، وخالفهما قاسم بن محمد، فأفتى بترك الاستتابة... فقال بقي: فارق مذهبه ووافقني على مذهبي، وإنما مذهبه الرأي يشير بقي إلى كتابه الرد على المقلدين لمالك تأليف قاسم بن محمد[3]، أي أنه قلد مذهب مالك مخالف مذهبه، والقاسم بن محمد هذا تحقق بمذهب الشافعي وتواليفه فيه على مخالفيه، ومنها كتاب «الإيضاح في الرد على المقلدين»، ويعرض بصاحب الوثائق[4].

ولقاسم بن أصبغ بن محمد بن يوسف البياني المتوفى سنة ٣٤٠هـ من أئمة المدينة كتاب في فضائل قريش[5].

وقد وضع «بقي» تفسيراً للقرآن بلغ من كماله أن ابن حزم قال فيه: «فمن مصنفات

(١) ابن حزم (برواية المقري): نفح الطيب: طبعة محيي الدين جـ ٣ ص ٢٧٣.
(٢) جذوة المقتبس ص ٥٩.
(٣) المصدر السابق ص ٢٢٩.
(٤) المصدر السابق ص ٣٢٩.
(٥) المصدر السابق ص ٣٣١.

أبي عبد الرحمن بقي بن مخلد كتابه في تفسير القرآن، فهو الكتاب الذي أقطع قطعاً، لا أستثني فيه: أنه لم يؤلف في الإسلام مثله، ولا تفسير محمد بن جرير الطبري ولا غيره، ومنها في الحديث مصنفه الكبير الذي رتبه على أسماء الصحابة رضي الله عنهم فروى فيه ألف وثلثمائه صاحب، ثم رتب حديث كل صاحب على أسماء الفقه وأبواب الأحكام، فهو مصنف ومسند. وما أعلم هذه الرتبة لأحد قبله، مع ثقته وضبطه وإتقانه واحتفاله فيه بالحديث وجودة شيوخه، فإنه روى على مائتي رجل وأربعمائة رجل، ليس فيهم عشرة ضعفاء، وسائرهم أعلام مشاهير، ومنها مصنفه في (فتاوى الصحابة والتابعين ومن دونهم)، الذي أربى فيه على مصنف أبي بكر بن أبي شيبة، ومصنف عبد الرزاق بن همام، ومصنف سعيد بن منصور وغيرها، وانتظم علماً كثيراً لم يقع في شيء من هذا (يريد: هذه المصنفات)، فصارت تواليف هذا الإمام الفاضل قواعد للإسلام لا نظير لها، وكان مترخياً لا يقلد أحداً، وكان ذا خاصة من أحمد بن حنبل، وجارياً في مضمار أبي عبد الله البخاري وأبي الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري وأبي عبد الرحمن النسائي رحمة الله عليهم[1]، وقد أعانه تسامح الأمير محمد على نشر مذهبه، وقد خلف بقي من بعده أثراً طيباً من تلاميذه الذين درسوا المذهب على يديه: منهم هارون بن نصر القرطبي المتوفى سنة ٣٠٢/ ٩١٤ـ ٩١٥، وعثمان بن وكيل من أهل المدور الأقصى من حوز قرطبة، وحرقوصي عثمان بن سعيد الكناني، من أهل جيان، يكنى بأبي سعيد ويعرف بحر قوصي (توفي قريباً من سنة ٣٢٠/ ٩٣٢)، «سمع من بقي بن مخلد وصحبه طويلاً، ثم رحل إلى المشرق سنة ٢٦٠ فلقي أبا يحيى المزني والربيع بن سليمان صاحب الشافعي، ومحمد بن عبد الله بن عبد الحكم، ويونس بن عبد الأعلى، وأحمد بن عبد الرحيم البرقي، وعلي بن عبد العزيز وغيرهم»، ومنهم كذلك ابن أمية الحجاري صاحب كتاب (أحكام القرآن) على مذهب الشافعي، وهو كتاب جليل ذو أسلوب واضح جيل «وقد قال عنه ابن حزم في «الرسالة»: ومنها (أي من الكتب الأندلسية في الفقه) في أحكام القرآن الكريم كتاب ابن أمية الحجاري، وكان شافعي المذهب بصيراً بالكلام على اختياره»[1]. يقول أبو إسحاق

---

(١) رواه ابن بشكوال في (الصلة) رقم ٢٧٥. ونقل الضبي (بغيه، رقم ٥٨٤).

(٢) ابن حزم: الرسالة برواية المقري، نفح الطيب، طبعة محيي الدين جـ ٤ ص ١٦٣. وقد ورد ذكره في جذوة المقتبس للحميدي هكذا: ابن آمنة الحجاري انظر ص ٣٨٠ ترجمة ٩٥٩.

الشيرازي الشافعي سنة ٣٩٣هـ - ٤٧٦هـ في مؤلفه طبقات الفقهاء:

(وممن دون هذه الطبقة أبو عمر يوسف بن يحيى المغامي الأندلسي[1]، كان فقيهاً عابداً تفقه على يد عبد الملك بن حبيب، ويقال: إنه صهره، وسمع أبا مصعب، وكان شديداً على الشافعي، وضع في الرد عليه عشرة أجزاء وتوفي بالقيروان).

يذكرالأستاذ الدكتور السيد عبد العزيز سالم في مؤلفه العظيم: قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس جـ ٢ ص ١٩٩، أن قرطبة أنجبت في علم أصول الفقه علماء مشهورين بالفضل، فظهر بها طائفة من كبار الفقهاء على المذاهب الأربعة انتشرت في الأندلس... وحين تتبعنا النص رأينا أن المؤلف لم يقدم شاهداً واحداً على ما ذكره. وكل الذي ذكره هو ما يفيد انتشار مذهب الإمام مالك وتلك حقيقة، ثم ذكر بعض فقهاء يميلون للمذهب الشافعي، ثم بعض أتباع المذهب الظاهري، ولم يذكر أتباعاً لأبي حنيفة وأحمد بن حنبل، فقد يكون لدى المؤلف شواهده يتداركها في طبعة قادمة، وهو مؤرخ متمكن، ولمزيد من الفائدة نذكر النص بقول المؤلف (وأنجبت قرطبة في علم أصول الفقه علماء مشهورين بالفضل، فظهر بها طائفة من كبار فقهاء المذاهب الأربعة).

مطاردة المذهب الظاهري:

كان أول من نشر مبادئ أهل مذهب الظاهر في الأندلس عبد الله بن محمد بن قاسم بن هلال (المتوفى سنة ٢٧٢/ ٨٨٥هـ ٨٨٦). وكان من أوائل الظاهريين عامة، إذ إن المذهب ظهر في منتصف القرن الثالث الهجري، وكان مالكياً، ولكنه تتلمذ على داود الأصفهاني منشئ مذهب الظاهر، ونسخ كتبه بخطه وأقبل بها إلى الأندلس، وكان ابن قاسم إلى جانب ذلك من العارفين بمذهب الشافعي، ولكنه انصرف إلى مذهب داود واجتهد في نشره، ويبدو أنه لم يوفق فيما رمى إليه، لأننا نجد تلميذيه ابن أيمن وقاسم بن أصبغ (ف ١١٩) من أهل الحديث لا من الفقهاء. أما أول ظاهري منافح في سبيل المذهب من أهل الأندلس فهو منذر بن سعيد بن عبد الله بن عبد الرحمن البلوطي (٢٧٢/ ٨٨٦هـ ٣٥٥/٩٩٦)، وأصله من فحص البلوط (اليوم: كامبودي كالاترافا - فحص قلعة رباح). رجل رحل إلى المشرق ودرس على شيوخه: «سمع بمكة محمد بن منذر

(١) راجع تاريخ ابن الفرضي... وتوفي المغامي سنة ٢٨٨.

النيسابوري، سمع عليه كتابه المؤلف في اختلاف العلماء المسمى (بالإشراف)، وروى بمصر كتاب العين للخليل عن أبي العباس بن ولاد، وروى عن (أبي جعفر النحاس)، وعندما عاد إلى بلده أنكر تقليد المالكيين، قال ابن الفرضي: «وكان مذهبه في فقهه مذهب النظر والاحتجاج وترك التقليد، وكان عالماً باختلاف العلماء، وكان يميل إلى رأي داود بن خلف العباسي، ويحتج عليه»، واجتهد في إذاعة مبدأ دراسة الأصول في حرية.

وقد توقف انتشار المذهب الظاهري أيام المنصور بسبب ما تظاهر به من إنكار غير المالكية من العلماء الأفذاذ الذين يرتفعون إلى الذروة في تفكيرهم ومستواهم العلمي الرفيع، وفي مقدمة هؤلاء العلامة الفيلسوف أبو محمد علي بن حزم، وقد كان آية عصره في نضوج المذهب ودقة البحث وعمق التفكير، ولد بقرطبة سنة ٣٨٣هـ (٩٨٤م) في أواخر عهد المنصور، وكان أبوه أحمد بن حزم من وزراء المنصور المقربين، ثم وزر من بعده لابنه عبد الملك، وقضى ابن حزم حداثته أيام الفتنة بقرطبة، ثم تجول حيناً في المرية وبلنسية، في كنف الفتيان العامريين، وكان مثلهم يؤيد قضية الخلافة الأموية، ولما هدأت الأحوال نوعاً عاد إلى قرطبة، وتابع دراسته في المسجد الجامع، وبرع ابن حزم بالأخص في الفقه والعلوم الدينية والشرعية، وأصول المذاهب والنحل وفي المنطق والفلسفة واللغة، والمعرفة بالسير والأخبار، وتولى الوزارة في شبابه للخليفة المستظهر الأموي، ثم نزح إلى شاطبة، وهنالك كتب كتابه (طوق الحمامة)، وهو دراسة نفسية، تحليلية بديعة للحب وبواعثه وأشكاله، ومنه نعرف فضلاً عن ذلك الكثير عن حياة الفيلسوف[1]، وعن منازل أسرته وعن خطط قرطبة المعاصرة، وكتب بعد ذلك عشرات من الكتب والرسائل في مختلف الموضوعات الفقهية والفلسفية والتاريخية، منها كتاب (الإحكام لأصول الأحكام)، وكتاب في الإجماع ومسائله على أبواب الفقه، وكتاب في مراتب العلوم، وكتاب إظهار تبديل اليهود والنصارى للتوراة والإنجيل، ومنها كتاب (جوامع السيرة) وهو عرض لسيرة الرسول وغزواته وذكر أصحابه، ومن روى عنه، وذكر نبذ من فتوح الإسلام بعد الرسول، وجمهرة أنساب العرب، وهو وثيقة جامعة لأصول القبائل العربية وأنسابها، ومن نزل منها بالأندلس، و«نقط العروس»

---

(١) نشر هذا الديوان بدمشق سنة ١٩٦١ بتحقيق الدكتور محمود علي مكي. وتراجع ترجمة ابن دراج في وفيات الأعيان جـ ٣ ص ٥١، وفي بغية الملتمس، الترجمة رقم ٣٤٢. وأورد له الدكتور مكي في صدر الديوان ترجمة طويلة (ص ٢١ ـ ٨٠).

وهو يتضمن سلسلة من النوادر والحوادث والمقارنات والنظائر التاريخية الفريدة، وإذا كان ابن حزم يصف لنا التاريخ بأنه (علم الأخبار)، ويعتبر النسب جزءاً من علم الخبر، فإنه يحق لنا بعد الذي تقدم من ذكر كتبه أن نعتبره مؤرخاً بكل معاني الكلمة، على أن ابن حزم لم يكن مع ذلك مؤرخاً عادياً، بل كان على العكس مؤرخاً من طراز خاص، بل ومن طراز نادر، من طراز أولئك المؤرخين الذين تعتبر كلماتهم، عن حوادث عصرهم وشخصياتهم، أحكاماً لا تقبل الجدل، وقد عاش ابن حزم عصراً فياضاً بالاضطرابات والأحداث المثيرة، هو عصر انحلال الخلافة الأندلسية وقيام دول الطوائف، وشهد الكثير من أحوال هذا العصر وتقلباته، ومن تصرفات أمراء الطوائف، ومثالبهم وبغيهم، واستهتارهم، وهزت هذه الأحداث مشاعره إلى الأعماق، ومن ثم كانت أقواله وأحكامه الصادقة التي أصدرها في حق الطوائف، والتي نقلناها فيما تقدم. بيد أن ابن حزم يشتهر بنوع خاص سواء في الشرق أو في الغرب، بكتابه الجامع (الفصل في الملل والأهواء والنحل). ويشيد البحث الحديث بابن حزم، وروعة علمه، وتفكيره، ويخصص له العلامة الأسباني آسين بلاثيوس كتاباً يتناول فيه حياته وكتابه «الفصل»، ويعتبره (مفكراً وعالماً لاهوتياً، ومؤرخاً ناقداً للأديان والمدارس الفلسفية الدينية)[(١)]، ويعتبره الأستاذ نكل «أديباً وشاعراً فقهياً، ومؤرخاً سياسياً وعالماً أخلاقياً»[(٢)].

وكان ابن حزم بالأخص داعية من أشد دعاة المذهب الظاهري، وقد غلبت هذه النزعة على سائر بحوثه الفقهية والكلامية، وقد اعتبر حجة هذا المذهب وإمامه في عصره، وكان يتشدد كل التشدد في تطبيقه على العقائد والأحكام، وهو لا يأخذ في تفسير الأحكام إلا بالكلمة المكتوبة، والحديث الثابت ويعتبرهما حاسمين في صوغ الأحكام، وقد اشتهر باعتناقه لهذا المذهب حتى أن أنصاره سموا فيما بعد(بالحزمية) نسبة إليه. وقضى ابن حزم حياة فكرية عميقة خصبة، وأثار في الوقت نفسه بآرائه ونظرياته الأصولية والدينية من حوله خصومات كثيرة واتهمه البعض بالمروق والزندقة، وأحرقت كتبه في أشبيلية بأمر المعتضد بن عباد[(٣)]، ونزح في أواخر حياته إلى دار أسرته بقرية مُنْتِ لِشَمْ من أعمال وَلْبة. وهناك توفي في شعبان سنة ٤٥٦هـ (١٠٦٤م).

---

(١) A. Asin Pslacios: Abenhazm de Cordobay su Historia de gas Ideas religiosas.

(٢) A.K.: Abid; P. 73.

(٣) ترجمته في جذوة المقتبس ص ٢٩٠- ٢٩٣، وفي وفيات الأعيان (ص ٤٢٨- ٤٣١).

ويبدو أن معارضة المذهب الظاهري امتدت حتى عصر المنصور الموحدي الذي كان يفضل الظاهرية على غيرها من المذاهب، وكان من المعارضين محمد بن محمد بن سعيد . . .بن مجاهد الأنصاري من أهل أشبيلية ويعرف بابن زرْقون وأصلهم من بطليوس، أخذ عن أقطاب عصره، وفي مقدمتهم أبو بكر بن الجد، وأبو جعفر بن مضاء، وكان فقيهاً مالكياً متبحراً في المذهب، متعصباً له، وأخذ عنه أهل عصره، وكان فوق ذلك يشارك في الأدب مشاركة طيبة، وينظم اليسير من الشعر، ومن مؤلفاته «الكتاب المعلى في الرد على المحلى لابن حزم» قطب الشريعة في الجمع بين الصحيحين، واختصر كتاب (الأموال) لأبي عبيد، وغير ذلك، وكانت وفاته بأشبيلية في شوال سنة ٦٢١هـ، ومولده بها سنة ٥٣٩[١].

المنصور يحارب مذهب مالك وينادي بالمذهب الظاهري:

وقد كان للمنصور من الناحية الدينية موقف خاص يمكن أن يوصف بأنه انقلاب في ميدان المذهب والعقيدة في الدولة الموحدية، فهو أولاً قد طارد علم الفروع، أعني دراسة تفاصيل العبادات والمعاملات. وأمر بإحراق كتب المذهب المالكي في سائر البلاد مثل مدونة سحنون، وكتاب ابن يونس، ونوادر ابن أبي زيد، وكتاب التهذيب للبرادعي، وواضحة ابن حبيب، وأمر الناس بترك الاشتغال بعلم الرأي والخوض فيه، وأنذر من يفعل ذلك بشديد العقاب، وأمر جماعة من العلماء المحدثين بجمع أحاديث من المصنفات العشرة في الصلاة وما يتعلق بها على نحو المجموعة التي جمعها ابن تومرت في الطهارة، وذاع هذا المجموع في المغرب، وأقبل الناس على حفظه، وكان قصد المنصور من ذلك أن يمحو مذهب مالك وأن يزيله من المغرب[٢]. وكان المنصور أيضاً من أشد دعاة المذهب الظاهري، وهذا المذهب الذي اشتهر على يد الفيلسوف ابن حزم القرطبي في أوائل القرن الخامس الهجري، ويرجع إلى القرن الثالث، ومؤسسه هو خلف بن داود الأصفهاني المتوفى سنة ٢٧٠هـ، وقد وضع أسسه في نحو منتصف القرن الثالث، وخلاصته أنه يجب في

---

(١) ترجمته في التكملة رقم ١٦١٢.

(٢) المعجب ص ١٥٧، ١٥٨، والتكملة لابن الأبار جـ ٢ ص ٥٦٣، الكامل في التاريخ جـ ٢ ص ٥٧، وفيات الأعيان جـ ٢ ص ٤٣٢، والنويري طبعة جسبار ريميرو السابق الإشارة إليها جـ ٨ ص ٢٧٧.

صوغ أحكام الشريعة أن يرجع فقط إلى ظاهر القرآن والسنة أي الحديث، وألا يؤخذ في ذلك بالرأي أو القياس، وأن يبقى الإجماع محصوراً في إجماع صحابة رسول الله ﷺ. ويبدي ابن حزم إمام المذهب الظاهري بالأندلس تشدداً في تطبيقه على العقائد، وهو لا يأخذ في تفسير الأحكام إلا بالكلمة المكتوبة، والحديث الثابت، ويعتبرهما حاسمين في صوغ الأحكام، وقد حمل الخليفة المنصور الناس على اعتناق المذهب الظاهري، والتزام الأخذ بالظاهر من القرآن والحديث، وكان المنصور يشكو من تعدد الآراء والأحكام المذهبية في المسألة الواحدة، ويرى أن الأخذ بالمذهب الظاهري يحسم كثيراً من الخلافات، ونستطيع القول: إن المذهب الظاهري غدا هو المذهب الرسمي في عهد المنصور، وعظم أمر الظاهرية، وانتشروا بالمغرب، وكانوا يسمون بالحزمية نسبة إلى الفيلسوف ابن حزم عميد المذهب. وكان المنصور يبجل ابن حزم، ويرتفع به ويعليه إلى أسمى مكانة، ومما يذكر في هذا الصدد ما يروى من أن المنصور مر في عودته من غزوه لأراضي البرتغال في سنة ٥٨٧هـ (١١٩١م) بشمال مدينة ولبة، حيث توجد قرية مُنْتِ لِشَمْ، وهي بلد ابن حزم، وبها قبر العلامة ابن حزم، فوقف المنصور على قبره، وهو يقول عجباً لهذا الموضع يخرج منه مثل هذا العالم ثم قال (إن كل العلماء عيال على ابن حزم)[1]. ويقول لنا ابن الأثير: إن المنصور عين في أواخر أيامه قضاة من الشافعية. وقد كان الجنوح إلى مذهب الظاهرية، وفيما يذكر لنا المراكشي من صفات أبيه الخليفة الفقيه العالم عبد المؤمن بن علي، إلا أنهما لم يفصحا عن هذا الاتجاه بشكل ظاهر، إذ كانت الدولة الموحدية ما تزال في بدايتها، وكانت عقيدة التوحيد تعلو على كل ما عداها. وكان من آثار هذا الاتجاه أن ازدهر علم الحديث في عهد المنصور، وحظي طلابه بمنتهى التشجيع والرعاية. ومن جهة أخرى فإنه يوجد ما يحمل على الاعتقاد بأن المنصور لم يكن من الغلاة في تصوير إمامة المهدي، ولم يكن بالأخص من المؤمنين بعصمته، وهو اتجاه تبلور فيما بعد، واتخذ على يد خلفائه صورته العلمية.

لم تكن مدارس الأندلس التي بلغت في العلوم الشرعية والدينية شأواً عظيماً تسمح بتدريس العلوم العقلية، وكذلك لم تكن السلطة السياسية تتسامح مع المشتغلين بها، فضلاً

(١) نفح الطيب جـ ٢ ص ١٦٢. وما زالت هذه القرية التي دفن بها العلامة الأندلسي الكبير قائمة حتى يومنا، وهي تسمى اليوم باسمها الحديث (كاسا مونتيخو).

عن تجريم الذين يقرأون في الفلسفة أو يملكون كتبها أو يشيعون آراءها، فكاتبها متهم وقارئها محرم ويقع تحت طائلة الإعدام. أما إسهاماتها فكانت بارزة واضحة في:

- التفسير وعلومه.

- والسنة وعلومها.

أما الفقه وأصوله: فإن علماء الأندلس وفقهاءه هم مالكيون غير متسامحين مع المذاهب الإسلامية الأخرى وذلك أطرف ما في القضية.

ولم يكن فقهاء الأندلس متسامحين مع كل من يخالف مذهب إمام دار الهجرة، ولم نر لذلك تبريراً دينياً أو شرعياً يشهد بحسن نيتهم سوى جمودهم وتعصبهم الفاضح، الذي كان من أهم الأسباب في تدهور حال الأندلس، فلقد دخلوا في صراع المصالح وتوظيف الدين لأهوائهم الشخصية، واستغلوا كل ما لديهم من نفوذ لدى الحكام لمحاربة كل من يخالفهم، وليس كل من يخالف الدين، من ذلك:

* محاربة دعاة مذهب الإمام الشافعي في الأندلس مع السماح له بعض الوقت حين تقوى السياسة على الفقهاء.

* محاربة دعاة مذهب الظاهري في الأندلس مع السماح له بعض الوقت حين تقوى السياسة على الفقهاء.

* محاربة مؤلفات دينية لعلماء من المشرق العربي مثل: «كتاب إحياء علوم الدين» للإمام الغزالي.

* إهمال دراسة علم أصول الفقه.

ذلك مما يشهد بضيق أفقهم الديني والعقلي فأساءوا إلى أنفسهم وإلى الدين وإلى مذهب الإمام مالك.

المغرب عصبية مذهب وجمود فكر:

لقد عرفت الأندلس مذاهب كثيرة مثل: مذهب الإمام الأوزاعي إمام الشام، ومذهب الليث بن سعد فقيه مصر، ومذهب إمام أهل المدينة، ومذهب الإمام الشافعي، ومذهب داود الظاهري، ومذهب الإمام أبي حنيفة. غير أن تلك المذاهب لم تمثل منافسة

لمذهب الإمام مالك الذي أجمع عليه أهل الأندلس، خلا أفراد قلائل حاولوا أن يفتحوا مدارس للمذاهب الفقهية الأخرى، غير أنهم لم يوفقوا. وظل أمر المذهب يمثل الوحدة الحقيقية للثقافة الفقهية والأصولية والعقدية في الأندلس حتى نهاية الوجود الإسلامي في هذه البلاد. وكان لإجماع الأندلسيين على مذهب مالك فوائده ومضاره، أما من حيث مضاره فلقد أحيا فيهم العصبية للمذهب الواحد، وأغلق الباب أمام المذاهب الإسلامية الأخرى، وكان مدخلاً إلى التطرف العصبي الذي حارب ألوان الثقافات العقلية، وخرجت المراسيم السياسية باتهام من يشتغل بها بالزندقة وإعلان حد الردة عليه، وتسمم الجو الثقافي العام بمغالاة المكفرين حتى أصبح الخروج عن مذهب الإمام مالك تهمة دينية. ولقد كان للأندلسيين فضل تأصيل هذا المذهب وتثبيت قواعده في بلاد المغرب كلها. وتوفر فقهاء الأندلس على تحرير قواعده والتأليف في فقهه وأصوله، وتوسعت ميادين الدراسات فيه. ولقد أدت عصبيتهم المذهبية وإسهاماتهم العلمية إلى ظهور عصبيتين: عصبية الفقهاء ضد كل من يخالف مذهب مالك، حتى كادوا أن يفتكوا ببقي بن مخلد حينما أدخل مذهب الإمام الشافعي، وإظهار العصبية السياسية التي تملقت الفقهاء لمؤازرة سلطتهم. وأن يغلقوا الباب أمام مذاهب المشارقة الغفيرة. فلقد ورد «في مسألة الزنديق أبي الخير - لعنه الله - وصفة الشهادات عليه» أن شهد معاوية بن مسلمة السبيء أنه سمع (أبا الخير) هذا يقول: بمذاهب المشارقة (عليهم) لعنة الله وغضبه، ويذهب مذهبهم».

وكان الأندلسيون يرون أن من أهل البدع والأهواء: الإباضية، والمرجئة، والقدرية.

فلقد ورد في مسألة تكفير أهل البدع أم هم كأهل الكبائر، ومن عرف ببعض الأهواء المخالفة للجماعة مثل (الإباضية) و (المرجئة)و (القدرية) وأشباههم.

وورد: اعلم أرشدك الله أن أول بدعة حدثت في الإسلام بدعة (الخوارج) بتحكمهم على الله(أنه) لا تكون سنة فيمن خالفهم إلا تخليدهم في النار، إذ كانوا قد كفروا من خالفهم واستحلوا دمه فسمتهم الصحابة وجماعة المسلمين خوارج أي عن سبيل الجماعة وسنة الإسلام...

قال القاضي (أبو الأصبغ): الصحيح عندي في أهل البدع أنهم صنفان: وأن البدع نوعان:

فالنوع الواحد منهما، كفر صراح لا خفاء فيه كقول بعض الرافضة إن علياً إله من

دون الله، وعددوا فرقاً كثيرة كلها تدخل في أهل البدع والأهواء الضالة كالشيعة، والزيدية والجهمية[١]. . . إلخ.

على أي حال تلك كانت رؤيتهم للمذاهب والفرق الإسلامية وهي رؤية تحتاج إلى مراجعة لأصول تلك المذاهب، فهي لديهم مشوهة، كذلك حملتهم عصبيتهم المذهبية على تأويل النصوص تأويلاً متعسفاً لتخدم وجهة نظرهم الدينية المذهبية إلى إدارة البدعة في مفهوم الكبائر. . . ولسنا نرى أنهم يفتقدون المراجع المذهبية التي تعينهم على تصحيح معرفتهم بأهل النحل والأهواء والملل، فإن الأندلس كانت مليئة بالمراجع في تاريخ الفرق ولكنه التعصب قاتله الله. . . وإلا كيف استطاع ابن حزم الظاهري أن يكتب كتابه الموسوعي في تاريخ الفرق المسمى: «الفصل في الأهواء والملل والنحل»، لكنه لما تخلص من عصبية مالكية الأندلس انفتح عقله على ثقافات الفرق والمذاهب الإسلامية، أما أهل العصبية من مالكية الأندلس فقد كانوا يرون: «من خالف مذهب مالك بن أنس رحمه الله بالفتوى أو غيرها وبلغني خبره، أنزلت به من النكال ما يستحق وجعلته شراداً»[٢]. وقال القاضي أبو الأصبغ:

«وقد اختبرت فيما رأيت في الكتب أن مذهب مالك بن أنس وأصحابه أفضل المذاهب، ولم أر في أصحابه ولا فيمن تقلد مذهبه غير السنة والجماعة فمن تمسك بهذا ففيه النجاة إن شاء الله»[٣].

وورد في خطاب أمير المؤمنين الحكم بن عبد الرحمن أرسله إلى القاضي إسحاق بن إبراهيم: وقد بلغني أن جماعة على مذهبه، وأمرت الحكام (بالتشديد) عليهم وإخافتهم، وبغلني أن قوماً يفتون بغير مذهب مالك بن أنس، وأنهم يرخصون في الطلاق وغيره بمناكر من الفتوى. وكل من زاغ عن مذهب مالك بن أنس فإنه ممن رين على قلبه، وزين له سوء عمله. . . فقد نظرت في أقاويل الفقهاء ورأيت ما صنف من أخبارهم إلى يومنا هذا. فلم أر مذهباً أنقى ولا أبعد من الزيغ من مذهبه، وجل من يعتقد مذهباً من مذاهب

(١) يراجع: ثلاث وثائق في محاربة الأهواء والبدع في الأندلس.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

الفقهاء، فإن فيهم «الجهمي» و«الرافضي» و«الخارجي» إلا مذهب مالك رحمه الله، فإني ما سمعت أن أحداً ممن تقلد مذهبه قال بشيء من هذه البدع.

فإن الاستمساك به نجاة - إن شاء الله عز وجل - وقد أحسنت في توقفك وما أحب إلي إلا حياطتك وصلاح حالك[1].

من هنا قلنا ما سبق: إن أهل الأندلس كانوا يرون أن مخالفة مذهب مالك فيه ما يهدد الوحدة السياسية والوحدة المذهبية فتعززت كل واحدة بالأخرى فتعززت المذهبية الفقهية بالتعاون مع الأمير وتعزز الأمير بتعاونه مع الفقهاء.

---

(١) يراجع: ثلاث وثائق في محاربة الأهواء والبدع في الأندلس مستخرجة من مخطوط الأحكام الكبرى للقاضي أبي الأصبغ عيسى بن سهل الأندلسي - الثلاث مسائل هي:
الوثيقة الأولى: مسألة في تكفير أهل البدع أم هم كأهل الكبائر.
الوثيقة الثانية: مسألة الزنديق أبي الخير - لعنه الله - وصفة الشهادات عليه.
الوثيقة الثالثة: مسألة ابن حاتم الطليطلي المحكوم عليه بالزندقة.
دراسة وتحقيق د. محمد عبد الوهاب خلاف. مراجعة وتقديم د. محمود علي مكي، مستشار مصطفى كامل إسماعيل.

القسم الثالث

الفلسفة في الأندلس وأعلامها

الفصل الأول: الفلسفة والحياة العقلية في الأندلس

الفصل الثاني: من أعلام فلاسفة الأندلس

الفصل الأول

الفلسفة والحياة العقلية في الأندلس(*)

لقد تعرضت الفلسفة في الأندلس لثورة عارمة من جميع القوى، القوة الحاكمة وقوة الفقهاء. والفقهاء في كل العصور أشد سطوة على الفلسفة من القوة الحاكمة وقوة العامة. تلكم القوى جميعاً تعاونت مع بعضها على مطاردة الفلسفة وتعقب رجالها، وحرق كتبها، واتهام من جاهر بها بالكفر والزندقة وإقامة حد الردة عليه. لذلك لم يكن في الأندلس نشاط جماعي قام في شكل مدرسة أو فرقة من أجل دراسة الفلسفة، إنما كانت الفلسفة في الأندلس لا تخرج عن كونها ثقافة فردية يحتال الفرد على دراستها شتى ألوان الاحتيال، من دارس يدرسها وهو متخفٍ بعلم الفلك أو بعلم الطب، أو يدرسها مفردة بذاتها وهو متخفٍ بليل أو منزوٍ بجبل.

١ـ رأي صاعد:

يقول صاعد(١):

(*) يراجع في هذا الموضوع:

١ـ طبقات الأمم ـ صاعد الأندلسي.

٢ـ مقدمة ابن خلدون.

٣ـ تاريخ الفكر في الأندلس.

٤ـ الفلسفة الإسلامية في المغرب ـ د. محمد غلاب.

٥ـ الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل ـ د. محمد إبراهيم الفيومي.

٦ـ نفح الطيب ـ المغرب جـ ١.

٧ـ رسائل ابن باجة الإلهية ـ تحقيق د. ماجد فخري.

٨ـ طبقات الأطباء ـ ابن أبي أصيبعة.

٩ـ تراث الإسلام ـ الفلسفة الإلهية ـ الفريد جيوم ـ ترجمة د. توفيق الطويل.

(١) يراجع: طبقات الأمم ص ٧١ـ ٩٠.

«وأما الأندلس فكان فيها أيضاً بعد تغلب بني أمية عليها جماعة عنيت بطلب الفلسفة ونالت أجزاء كثيرة منها، وكانت الأندلس قبل ذلك في الزمان القديم خالية من العلم، لم يشتهر عند أهلها أحد بالاعتناء به، إلا أنه يوجد فيها طلسمات قديمة في مواضع مختلفة وقع الإجماع على أنها من عمل ملوك رومية؛ إذ كانت الأندلس منتظمة بمملكتهم، ولم تزل على ذلك عاطلة من الحكمة، إلى أن افتتحها المسلمون في شهر رمضان سنة اثنين وتسعين من الهجرة؛ فتمادت على ذلك أيضاً لا يعنى أهلها بشيء من العلوم إلا بعلوم الشريعة وعلوم اللغة، إلى أن توطد الملك لبني أمية بعد عهد أهلها بالفتنة فتحرك ذوو الهمم منهم لطلب العلوم، وتنبهوا لإشارة الحقائق على حسب ما يأتي ذكره بعد إن شاء الله تعالى.

وأما دين أهل الأندلس فدين الروم من الصابئة أولاً ثم النصرانية إلى أن افتتحها المسلمون في التاريخ الذي ذكرنا. وأما ملكهم فكان لطوائف من الأمم مختلفة تداولوها أمة بعد أمة، فمن تلك الأمم الروم، وكان عمالهم ينزلون مدينة طائف العتيقة المجاورة لأشبيلية، واتصل ملكهم بها زماناً طويلاً إلى أن غلبتهم عليها (القوط)، فانتسخ الملك الرومي منها، واتخذ القوط مدينة طليطلة - من مدائنها العتيقة - قاعدة لملكهم، وملكوا الأندلس أفخم ملك، قريباً من ثلثمائة سنة إلى أن غلبهم المسلمون عليها في التاريخ الذي قدمنا ذكره، واقتعد ملوكهم قرطبة وطناً، ولم تزل مركزاً لملك المسلمين بها إلى زمان الفتنة وانتشار الأمر على بني أمية، فافترق عند ذلك شمل الملك بالأندلس، وصار إلى عدة من الرؤساء، حالهم كحال الطوائف من الفرس.

«فنقول: إنه لما كان في وسط المائة الثالثة في تاريخ الهجرة، وذلك في أيام الأمير الخامس من ملوك بني أمية، وهو محمد بن عبد الرحمن بن الحكم بن هشام بن عبد الرحمن (الداخل بالأندلس) تحرك أفراد من الناس إلى طلب العلوم، ولم يزالوا يظهرون ظهوراً غير شائع إلى قريب وسط المائة الرابعة.

ثم لما مضى صدر من المائة الرابعة انتدب الأمير الحكم «المستنصر بالله» بن عبد الرحمن الناصر لدين الله، وذلك في أيام أبيه إلى العناية بالعلوم، وإلى إيثار أهلها، واستجلب من بغداد ومصر وغيرهما من ديار المشرق عيون التآليف الجليلة، والمصنفات الغريبة في العلوم القديمة والحديثة، وجمع منها في بقية أيام أبيه، ثم في مدة ملكه من بعده، ما كاد يضاهي ما جمعته ملوك بني العباس في الأزمان الطويلة؛ وتهيأ له ذلك لفرط

محبته للعلم، وبعد همته في اكتساب الفضائل، وسمو نفسه إلى التشبه بأهل الحكمة من الملوك، فكثر تحرك الناس في زمانه إلى قراءة كتب الأوائل وتعلم مذاهبهم، ثم توفي في صفر من سنة ست وستين وثلثمائة. وولي بعده ابنه «هشام» المؤيد بالله وهو يومئذ غلام لا يحتلم بعد، فتغلب على تدبير ملكه بالأندلس حاجبه أبو عامر محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أبي عامر بن محمد بن الوليد بن عبد الملك بن عامر المعافري القحطاني، وعمد أول تغلبه عليه إلى خزائن أبيه «الحكم» الجامعة للكتب المذكورة وغيرها وأبرز ما فيها من ضروب التأليف بمحضر خواص من أهل العلم بالدين، وأمرهم بإخراج ما في جملتها من كتب العلوم القديمة المؤلفة في علوم المنطق وعلوم النجوم وغير ذلك من علوم الأوائل، حاشا كتب الطب والحساب. فلما تميزت من سائر الكتب المؤلفة في اللغة[1] والنحو والأشعار والأخبار والطب والفقه والحديث وغير ذلك من العلوم المباحة عند أهل الأندلس إلا ما أفلت منها في أثناء الكتب أمر بإحراقها وإفسادها، فأحرق بعضها وطرح بعضها في آبار القصر، وهيل عليها التراب والحجارة، وغيرت بضروب من التغيير، وفعل ذلك تحبباً إلى عوام الأندلس وتقبيحاً لمذهب الخليفة الحكم عندهم؛ [إذ كانت تلك العلوم مهجورة عند أسلافهم، مذمومة بألسنة رؤسائهم، وكان كل من قرأها منهم عندهم عدوه بالخروج من الملة، ومظنوناً به الإلحاد في الشريعة]، [فسكن أكثر من كان تحرك للحكمة عند ذلك وخمدت نفوسهم، وتستروا بما كان عندهم من تلك العلوم، ولم يزل أولو النباهة من ذلك الوقت يكتمون ما يعرفونه منها ويظهرون ما تجوز لهم فيه من الحساب والفرائض والطب وما أشبه ذلك] إلى أن انقرضت دولة بني أمية من الأندلس، وافترق الملك من المسربين عليهم في صدر المائة الخامسة من الهجرة، وصاروا طوائف، واقتعد كل ملك قاعدة من أمهات البلاد فاشتغل بهم ملوك الحاضرة العظمى قرطبة عن امتحان الناس، والتعقب عليهم، واضطرتهم الفتنة إلى بيع ما كان بقصر قرطبة من ذخائر ملوك الجماعة من الكتب وسائر المتاع، فبيع ذلك بأوكس ثمن وأتفه قيمة، وانتشرت تلك الكتب بأقطار الأندلس، ووجد في خلالها أعلاق ثمن العلوم القديمة كانت أفلتت من أيدي الممتحنين بحركه الحكم أيام المنصور بن أبي عامر، وأظهر[2] أيضاً كل من كان عنده من الرعية شيء منها ما كان لديه منها، فلم تزل الرغبة ترتفع من حين في طلب العلم

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

القديم شيئاً فشيئاً وقواعد الطوائف تتمصر قليلاً قليلاً إلى وقتنا هذا، فالحال بحمد الله أفضل ما كانت بالأندلس في إباحة تلك العلوم والأعراض عن تحجير طلبها إلى أن زهد الملوك في هذه العلوم وغيرها.

لكن اشتغال الخواطر بما دهم الثغور من تغلب المشركين عاماً فعاماً على أطرافها، وضعف أهلها عن مدافعتهم عنها؛ فإن طلاب العلم صاروا أفراداً بالأندلس ممن كان عندهم شيء من العلوم الرياضية متداولاً غاية الحكم بذلك في أيام أبيه (الناصر لدين الله) إلى وقتنا هذا[١].

نتبين من نص صاعد الأندلسي السابق:

* أن الفلسفة اعتبرها الأندلسيون من العلوم المهجورة عند أسلافهم ومذمومة بألسنة رؤسائهم.

* ويعد كل من قرأها خارجاً عن الملة ومظنوناً به الإلحاد في الشريعة.

* وكل من تحرك لطلب الحكمة تستروا بما كان عندهم من تلك العلوم المباحة.

* ومن اعتنى بها منهم من أولي النباهة والذكر كانوا يكتمون ما يعرفونه منها.

* ويظهرون ما أباحته الدولة من تعلم من علوم الأوائل كالحساب والفرائض والطب ليستروا بها تعلمهم.

ذلك كله ما جعل طلاب الفلسفة أندر من الكبريت الأحمر وصيرهم أفراداً، ومع ذلك استطاع صاعد الأندلسي أن يتتبعهم بما أتيح له من استطاعة؛ فوجد منهم من اعتنى بالفلسفة الطبيعية والإلهيات أو العلم الإلهي.

العلم الإلهي والطبيعي:

يقول: وأما العلم الطبيعي والعلم الإلهي فلم يعن أحد من أهل الأندلس بهما كبير عناية، ولا أعلم عن عني بهما إلا أبا عبد الله محمد بن عبد الله بن حامد المعروف بابن

---

(١) المصدر السابق.

النباش البجاني، وأبا عامر بن الأمر بن هود، وأبا الفضل بن الفضل بن حسداي الإسرائيلي.

ويقول: وأما صناعة الطب فلم يكن بالأندلس من استوعبها ولا لحق بأحد المتقدمين فيها، وإنما كان غرض أكثرهم من علم الطب قراءة الكنانيش المؤلفة في فروعه فقط دون الكتب المصنفة في أصوله مثل كتاب أبقراط وجالينوس، وليستعجلوا بذلك ثمرة الصناعة، ويستفيدوا به خدمة الملوك في أقرب مدة إلا أفراداً منهم رغبوا عن هذا الغرض وطلبوا الصناعة لذاتها وقرأوا كتبها على مراتبها.

وكانت صناعة الطب إحدى الوسائل التي تستروا بها لقراءة الفلسفة، وجنبتهم غضب السلطان ولعنات الفقهاء، فابن باجة اشتغل بالطب، وابن طفيل اصطنع الطب مهنة، كذلك ابن رشد تمرس بصناعته، وما نظن ذلك إلا تستراً به عن أعين الرقباء.

ويقول عن دراسة المنطق:

ولم يغفل صاعد الأندلسي تغلغل علوم الأوائل في نفوس بعض الفقهاء، وهو ابن حزم الظاهري، ويبدو أن رؤيته الفكرية تزامنت مع رؤية الغزالي الفكرية في المشرق، وهما متعاصران، وذلك أنه رأى إباحة علم المنطق من سائر فروع الفلسفة، فأشار إليها صاعد بقوله:

وممن اعتنى بصناعة المنطق خاصة من سائر الفلسفة أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد المعروف بابن حزم، كان وزيراً لعبد الرحمن (المستظهر بالله) بن هشام بن عبد الجبار بن عبد الرحمن الناصر لدين الله، أقبل على قراءة العلوم وتقييد الآثار والسنن، فعني بعلم المنطق وألف فيه كتاباً سماه (القريب) لحدود المنطق بسط فيه القول على تبيين طرق المعارف، واستعمل فيه أمثلة فقهية وجوامع شرعية، وخالف (أرسطاطاليس) واضع هذا العلم في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتابه؛ فكتابه من أجل هذا كثير الغلط بين السقط، وأوغل بعد هذا في الاستكثار من علوم الشريعة حتى نال منها ما لم ينله أحد قط بالأندلس قبله، وصنف فيها مصنفات كثيرة العدد، شريفة المقصد، معظمها في أصول الفقه وفروعه على مذهبه الذي ينتحله، وطريقه الذي يسلكه، وهو مذهب داود بن علي بن خلف الأصبهاني، ومن قال بقوله من أهل الظاهر، ونفاة القياس

والتعليل، ولقد أخبرني ابنه الفضل المكنى أبا رافع أن مبلغ مؤلفاته في الفقه والحديث والأصول والنحل والملل وغير ذلك من التاريخ والنسب وكتب الأدب والرد على المعارضين نحو أربعمائة مجلد تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة، وهذا شيء ما علمناه من أحد ممن كان في دولة الإسلام قبله إلا لأبي جعفر بن جرير الطبري فإنه أكثر أهل الإسلام تأليفاً.

ذكر أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر الفرغاني في كتابه في التاريخ المعروف بأصله، وهو الذي وصل به تاريخ أبي جعفر الطبري الكبير أن قوماً من تلاميذ أبي جعفر، أحصوا أيام حياته منذ بلغ الحلم إلى أن توفي في سنة عشر وثلثمائة، وهو ابن ست وثمانين سنة، فصار منها لكل يوم أربع عشرة ورقة، وهذا لا يتهيأ لمخلوق إلا بكرم عناية البارئ به وحسن تأييده، ولأبي محمد بن حزم بعد هذا نصيب وافر في علم النحو واللغة، وقسم صالح من قرض الشعر وصناعة الخطابة، وكتب إلي بخط يده أنه ولد بعد صلاة الصبح قبل طلوع الشمس آخر يوم من شهر رمضان من سنة أربع وثمانين وثلثمائة، وتوفي رحمه الله لسلخ شعبان سنة ست وخمسين وأربعمائة.

نتبين من نص صاعد أن ابن حزم وهو فقيه ظاهري من الذين سبقوا إلى استخلاص علم المنطق من بين سائر علوم الفلسفة ليكون أداة صالحة لعلم الشريعة.

أما ابن خلدون فيغفل صنيع ابن حزم حين استخلص دراسة المنطق من بين فروع الفلسفة، ويغفل ملاحظة صاعد الأندلسي على خطوة ابن حزم بأن اعتنى بالمنطق دون سائر علوم الفلسفة، يغفل ذلك ابن خلدون ويخص الغزالي بالذكر بأنه هو الذي اختار المنطق من بين سائر علوم الفلسفة معياراً للعلم فقال:

ثم انتشر بعد ذلك علم المنطق في الملة، وقرأه الناس، وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية؛ بأنه قانون ومعيار للأدلة، تسبر به الأدلة منها كما يسبر من سواها، ثم نظروا في تلك القواعد والمقدمات في فن الكلام للأقدمين، فخالفوا الكثير منها بالبراهين التي أدت إلى ذلك، وبما أن كثيراً منها مقتبس من كلام الفلسفة في الطبيعيات والإلهيات، فلما سبروها بمعيار المنطق ردهم إلى ذلك فيها، ولم يعتقدوا ببطلان المدلول من بطلان دليله كما صار إليه القاضي، وصارت هذه الطريقة من مصطلحهم مباينة للطريقة الأولى، وتسمى طريقة المتأخرين، وربما أدخلوا فيها الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه من العقائد الإيمانية، وجعلوهم من خصوم العقائد لتناسب الكثير من مذاهب المبتدعة ومذاهبهم،

وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الغزالي، رحمه الله ، وتبعه الإمام ابن الخطيب وجماعة قفوا أثرهم واعتمدوا تقليدهم، ثم توغل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة، والتبس عليهم بشأن الموضوع في العلمين فحسبوه فيهما واحداً من اشتباه المسائل فيهما[1].

ثم يستدرك صاعد الأندلسي على نفسه مخافة اتهامه بإغفال أحد أو النسيان ممن هم في مستقبل حداثتهم، ولكنهم بزوا أقرانهم أو من تقدمه في دراسة علوم الأوائل فيقول:

فهؤلاء مشاهير من عني بالعلم الرياضي بالأندلس، وقد كان بها جماعة غيرهم أضربت عن ذكرهم إما لتقصيرهم عن هؤلاء، وإما لجهلي عن أسمائهم وأخبارهم ومنازلهم من المعرفة، وإن كانوا مشهورين بأسمائهم عندنا بالأندلس إلى هنا، وفي زماننا هذا أفراد من الأحداث منتدبون بعلم الفلسفة ذوو أفهام صحيحة وهمم رفيعة، قد أحرزوا من أجزائها.

٢ ـ رأي ابن طفيل

ويعرب ابن طفيل في بيان سبب عدم ازدهار الفكر الفلسفي في الأندلس فيقول: في صدر رسالة حي بن يقظان يصف حال الفلسفة في الأندلس وصف متخصص لفرع تخصصه كأحد رواد التراث الإغريقي في الأندلس، نجده لا يخرج عما قرره ابن صاعد: «والغرض الثاني من الغرضين اللذين قلنا إن سؤالك لن يتعدى أحدهما، هو: أنه ينبغي التعريف بهذا الأمر على طريقة أهل النظر، وهذا ـ أكرمك الله بولايته ـ شيء يحتمل أن يوضع في الكتب ويتصرف فيه بالعبارات، ولكنه أعدم من الكبريت الأحمر، ولا سيما في هذا الصقع الذي نحن فيه؛ لأنه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد. ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس به إلا رمزاً؛ فإن الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت عنه؛ ولا تظنن أن الفلسفة التي وصلت إلينا في كتب أرسطو «لأبي نصر الفارابي» وفي كتاب الشفاء (لابن سينا) تفي بهذا الغرض الذي أردته، ولا أن أحداً من أهل الأندلس كتب فيه شيئاً فيه كفاية، وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة قبل شروع علم المنطق والفلسفة فيها قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم،

---

(١) ابن خلدون: المقدمة «فصل علم الكلام».

وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً، ولم يقدروا على أكثر من ذلك، ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشيء من علم المنطق، فنظروا فيه، ولم يفض بهم إلى حقيقة الكمال، فكان فيهم قول من قال:

برح بي أن علم الورى اثنان ما أن فيهما مزيد
حقيقة يعجز تحصيلها وباطل تحصيله ما يفيد

يلخص دكتور غلاب وجهة نظره والدافع إليها بأن الحامل له على إثبات هذه الآراء في رسالته: هو أن أسلافه من علماء الأندلس لم يعنوا بالنظر الحر العناية الجديرة به، فاشتغل فريق منهم بالعلوم المحفوظة من شرعية ولغوية، ويئس فريق آخر من النظر يأساً تاماً لأنه اقتنع بعدم فائدته إذ إنه لا يرمي إلا إلى أحد شيئين: حقيقة متعذرة التحصيل، وباطل غير مفيد...».

لكن ما نود التعليق عليه ولم يعلق عليه الدكتور غلاب هو أن «ابن طفيل» يرى: أن السبب في عدم ذيوع علوم النظر والعلوم الفلسفية هو: «أن الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت عنه»، فإن القول بهذا السبب قول ليس له سند علمي، لا من التاريخ ولا من الواقع.

ولعل القول بهذا هو الذي حدا بالمستشرقين أن يرددوا: أن وزر علة تأخر الشرق يقع على الإسلام، وكنا نرد عليهم بأن هذه فرية ترجع إلى العلاقات التاريخية التي جرت بين الشرق والغرب.

وما انطوت عليه أوروبا من روح البغضاء والعداء أشعل قلبها حقداً، وعلى ذلك درج المستشرقون على ترديد هذا الافتراء... لكن حين يقولها «ابن طفيل» وهو فيلسوف مسلم فذلك هو اللغو الفاسد.. وقلنا فيما سبق: إن سبب اضطهاد الفكر الفلسفي في الأندلس كانت وراءه الأوضاع السياسية المتقلبة، وخاصة بعد ما استعرضنا وجهات نظر بعض المتخصصين، ورأينا كيف اتفقوا على أن القلاقل السياسية كانت من أهم أسباب عدم ذيوع الدراسات الفلسفية، وليس ذلك وحسب، بل كانت من أهم عوامل اضطهاد الفكر الفلسفي، فضلاً عن أسباب أخرى بعضها خاص بميول الأمراء كعدم ميلهم إلى هذا اللون الثقافي، وبعضها خاص بالفقهاء الذين يرون عدم نفع «علوم الأوائل»، وبعضها خاص ببيئة الأندلس... الخ.

أما القول: بأن الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت عنه، فقول اشتط فيه «ابن طفيل»، وخرج به عن جادة الصواب العلمي وباء بمآثمه.

ووفق تقاليد الاستشراق القديم الذي يأخذ بغريب المرويات؛ فإنه أخذ بهذا القول ورده إلى حد أن ألف الاستشراق كتباً ورسائل تحمل عبارة ندت عن قلم «ابن طفيل» من غير تحرير، فكم كنا نعجب من بعض المستشرقين حين ألف كتاباً أطلق عليه: «المذهب المحمدي»، وحين وقع عليه نظرنا ثم نظرنا فيه قلنا: إن هذا الكتاب يرفض نفسه، لأن هذا العنوان يعتبر من أهم حيثيات رفض الكتاب، لأن الإسلام ليس بالمذهب وليس بالمحمدي، حتى إن كان الإسلام في عرف المستشرق يتساوى مع المذهب وفق تقاليد الاستشراق الغريبة أحياناً، فإنه في كلتا الحالتين لا يصح أن ينسب إلى محمد، وكنا إذا قرأناها أغضضنا الطرف عنها لعلمنا أن الأسباب الحقيقية التي وراء مفترياتهم ليست بخافية علينا، وكلها في حقيقة الأمر غير عملية.

لكن حين يقول «ابن طفيل»: «الشريعة المحمدية» وهو يعلم أن نسبة الشريعة لا تكون إلا إلى الإسلام، فإن تفسيره لدينا يرجع إلى عدم دقة في التعبير، أو غلب النسبة المجازية على النسبة الحقيقية، وإلا كيف يفسر لنا ابن طفيل النهضة الفلسفية التي كانت في المشرق؟!، وهل يقول لنا كيف درس الفلسفة وهو مسلم؟!.

كذلك في النص ما يؤكد على العزلة الفكرية التي عاشتها الفلسفة في الأندلس، وأن الذين تحملوا عبء دراسة الفلسفة على حد تعبيره «هو الفرد بعد الفرد» فيقول: «لأن من الغرابة إلى حد لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد»، ثم يتكلم عن حالة الخوف التي كانت تلازم دارسي الفلسفة فيقول: ومن ظفر بشيء لم يكلم الناس إلا رمزاً...

ويتفق «ابن طفيل» مع «صاعد» الأندلسي على أن مستوى التفلسف كان على مستوى الأفراد في قوله السابق: «... قلل طلاب العلم وصيرهم أفراداً بالأندلس».

لذلك كان انتقال الفكر الفلسفي يرتبط دخوله من المشرق إلى المغرب الأندلسي بالمحاولات الفردية، كما قال «ابن طفيل» ومن قبله «صاعد» الأندلسي، من غير أن تتبناه سلطة سياسية أو هيئة تشرف عليه من رجال البلاط، على غير ما كان عليه الشأن في المشرق العربي، ولعل السبب يرجع إلى الاضطراب السياسي من جانب، وسيطرة الأدعياء من المتنفعين الذين لا يحسون بولائهم لشيء سوى ما يرضي أنانيتهم الشخصية وإن جاق الصالح العام.

٣ــ رأي المقري:

نقل المقري عن ابن حزم من رسالته «فضل علماء الأندلس» قوله:[١]

«وأما الفلسفة فإني رأيت فيها رسائل مجموعة وعيوناً مؤلفة لسعيد بن فتحون السرقسطي المعروف بالحمار، دالة على تمكنه من هذه الصناعة، وأما رسائل أستاذنا أبي عبد الله محمد بن الحسن المذحجي في ذلك فمشهورة متداولة وتامة الحسن فائقة الجودة عظيمة المنفعة، وأما العدد والهندسة فلم يقسم لنا في هذا العلم نفاذ ولا تحققنا به، فلسنا نثق بأنفسنا في تمييز المحسن من المقصر من المؤلفين فيه من أهل بلدنا، إلا أني سمعت من أثق بعقله ودينه من أهل العلم ممن اتفق على رسوخه فيه يقول: إنه لم يؤلف في الأزياج مثل زيج مسلمة وزيج ابن السمح، وهما من أهل بلدنا، وكذلك كتاب لأحمد بن نصر فما تقدم إلى مثله في معناه، وإنما ذكرنا التآليف المستحقة للذكر، والتي تدخل تحت الأقسام السبعة التي لا يؤلف عاقل عالم إلا في أحدها، وهي إما شيء يخترعه لم يسبق إليه، أو شيء ناقص يتمه، أو شيء مستغلق يشرحه، أو شيء طويل يختصره دون أن يخل بشيء من معانيه، أو شيء متفرق يجمعه، أو شيء مختلط يرتبه، أو شيء أخطأ فيه صاحبه يصلحه.

وأما التآليف المقصرة عن مراتب غيرها فلم نلتفت إلى ذكرها، وهي عندنا من تآليف أهل بلدنا أكثر من أن نحيط بعلمها.

وأما علم الكلام فإن بلادنا ـ وإن كانت لم تتجاذب فيها الخصوم، ولا اختلفت فيها النحل فقل لذلك تصرفهم في هذا الباب ـ فهي على كل حال غير عرية عنه، وقد كان فيهم قوم يذهبون إلى الاعتزال، نظار على أصوله، ولهم فيه تآليف، منهم: خليل بن إسحاق، ويحيى بن السمينة، والحاجب موسى بن جدير، وأخوه الوزير صاحب المظالم أحمد، وكان داعية إلى الاعتزال لا يستتر بذلك.

ولنا على مذهبنا الذي تخيرناه من مذاهب أصحاب الحديث كتاب في هذا المعنى، وهو وإن كان صغير الجرم، قليل عدد الورق يزيد على المائتين زيادة يسيرة فعظيم الفائدة؛ لأنا أسقطنا فيه المشاغب كلها، وأضربنا عن التطويل جملة، واقتصرنا على البراهين المنتخبة

---

(١) نفح الطيب جـ ١.

من المقدمات الصحاح الراجعة إلى شهادة الحس وبديهة العقل بالصحة، ولنا فيما تحققنا به تآليف جمة، منها ما قد تم ومنها ما شارف التمام، ومنها ما قد مضى منه صدر ويعين الله تعالى على باقيه، لم نقصد به قصد مباهاة فنذكرها، ولا أردنا السمعة فنسميها، والمراد بها ربنا جل وجهه، وهو ولي العون فيها، والولي بالمجازاة عليها، وما كان لله تعالى فسيبدو، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

وبلدنا هذا على بعده من ينبوع العلم ونأيه من محلة العلماء فقد ذكرنا من تآليف أهله ما إن طلب مثلها بفارس والأهواز وديار مضر وديار ربيعة واليمن والشام أعوز وجود ذلك على قرب المسافة في هذه البلاد من العراق التي هي دار هجرة الفهم وذويه ومراد المعارف».

ثم يقول المقري:

«وكل العلوم لها عندهم حظ واعتناء إلا الفلسفة والتنجيم، فإن لهما حظاً عظيماً عند خواصهم ولا يتظاهر بهما خوف العامة، فإنه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم، أطلقت عليه العامة اسم زنديق وقيدت عليه أنفاسه، فإن زل في شبهة رجموه بالحجارة أو حرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان، أو يقتله السلطان تقرباً لقلوب العامة، وكثيراً ما يأمر ملوكهم بإحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت، وبذلك تقرب المنصور بن أبي عامر لقلوبهم أول نهوضه وإن كان غير خال من الاشتغال بذلك في الباطن على ما ذكره الحجاري.. والله أعلم.

٤ـ رأي ابن الإمام:

يقول ابن الإمام عن وضع الفلسفة في الأندلس ـ وهو مؤرخ لابن باجة: «وإنما انتهجت سبل النظر في هذه العلوم بهذا الجد [ابن حزم] وبملك بن وهيب الأشبيلي فإنهما كانا متعاصرين، غير أن مالكاً لم يتقيد عنه إلا قليل في أوائل الصناعة الذهنية، ثم أضرب الرجل عن النظر ظاهراً في هذه العلوم وعن التكلم فيها، لما لحقه من المطالبات بدمه بسببها، ولقصده الغلبة في جميع محاوراته في فنون المعارف.

وأقبل على العلوم الشرعية فرأس فيها أو زاحم ذلك، لكنه لم يكن يلوح على أقواله ضياء هذه المعارف، ولا قيد منها شيئاً بقي بعد موته.

من هنا كانت نتيجة ذلك النشاط أن ظل عدد الذين تعمقوا في دراسة الفلسفة بين المسلمين قليل جداً، ولم يقم بينهم أساتذة يلتف حولهم طائفة كبيرة من الطلبة، وكان يندر أن تقام المدارس العلمية التي تدور فيها مناقشات في مواضيع فلسفية، وكان على المفكر المشتغل بها أن يشعر بوحشة ووحدة كبيرة.

في هذا الجو تكونت الفلسفة في المغرب في نفوس أفراد حركتهم الرغبة إليها وكانوا متفرقين لا تربطهم مجالس، ولا تحوطهم شرعية، وكانت فوق هذا أبعد عن عقيدة الجمهور مما جعل اتهام الفلاسفة بالإلحاد في المغرب أمراً شائعاً.

هـ ـ رأي آسين بلاثيوس:

يقول «آسين بلاثيوس»[1]:

ما يفيد موافقته على ما قاله صاعد: إن تاريخ الفكر الفلسفي في أسبانيا الإسلامية هو صورة مطابقة لما كانت عليه الثقافة الإسلامية المشرقية دون أن تكون له بالتراث المحلي صلة حقيقية يقوم عليها الدليل.

يعلق «بلنثيا» تعليقاً غريباً فيوجه مآخذ ساخرة إلى كلٍّ من ابن حزم وصاعد، خرج به عن أدب الحوار وعن القضية المطروحة للنقاش، وهي تقييم الدراسات الفلسفية في الأندلس، يقول: «قد اعتمد آسين في مقالته تلك على ما ذكره صاعد الطليطلي وابن حزم القرطبي في كتبهما، ولم يكن أيهما ليعرف شيئاً عن تاريخ الفكر اللاتيني في الأندلس، بل لم يعرفا مجرد اسمي «سنيكا» و «القديس إيزودورو»، هذا مع أنهما عرفا شيئاً طيباً عن اللاهوتيين من نصارى المشرق.

لكنه يعود فيؤيد ما يقوله بلاثيوس فيما يذكره (من إغفالهما ذكر أي شيء عن الفلسفة في أسبانيا قبل العرب) بما هو معروف من إقفاراً القوطي من التفكير الفلسفي إقفاراً يكاد يكون تاماً، ويؤكده كذلك ما نعرفه من هبوط مستوى آداب المستعربين في الأندلس، ثم إن الفاتحين المسلمين ـ ما بين عرب وبربر ـ لم يكونوا أكثر من محاربين متحمسين لعقيدتهم، ولم يؤثر عنهم انصراف إلى تفكير فلسفي، إذ لم يحسوا بحاجة إليه،

---

(١) يراجع تاريخ الفكر في الأندلس.

وقد اكتفوا بأن أخذوا عن أهل البلاد لغتهم وقانونهم الجاري بينهم، وأطرافاً من أنظمتهم السياسية والإدارية؛ ولهذا لم يظهر بين مسلمي الأندلس فيلسوف واحد حتى القرن الثالث الهجري، إنما كان همهم ـ إلى ذلك الحين ـ الدراسات الفقهية واللغوية».

نلحظ أن «بلنثيا» أخذ برأي كلٍّ من «صاعد» و«آسين بلاثيوس» في أن الدراسات الفلسفية تأخرت بفعل الأسباب السياسية والفتن القبلية، وأن ما شاع بين الأفراد من دراسات فلسفية كانت صورة مطابقة لما كان في المشرق، أي لم تكن نتيجة حركة ترجمة نشطة، أضافت من اليونانية أو غيرها إلى التراث المشرقي جديداً، لذلك كانت الحركة الفلسفية في جانب، والتراث المحلي في جانب آخر.

٦ ـ راي غلاب:

أما الدكتور غلاب فإنه يرى[١] «أن عهد الحكم الثاني ٣٥٠ـ ٣٦٦هـ كان عهد تفوق وازدهار للحركة العقلية في المغرب، لا يقل عما أداه خلفاء بغداد إلى نهضة المشرق، إذ أنبأنا التاريخ أن الأندلس كانت في عصره أكبر أسواق الأدب والعلم، فمن ذلك مثلاً أنه اشترى نسخة من كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني بألف دينار ذهباً، فكان من نتائج هذا التشجيع أن أصبحت الكتب في جميع العلوم والفنون تتداول في الأندلس قبل معرفتها في البلاد التي ألفت فيها. . . وأنه يخص من وقته جزءاً كبيراً للتحدث مع العلماء والأدباء، وأنه كان شديد العناية بمعهد قرطبة الذي كان طلابه يعدون بالآلاف، وأنه أعلن التسامح الذي أمر به الإسلام، وأباح حرية الجدل والنقاش في جميع المسائل، حتى يكون النصر للحق لا للتعسف، فزالت الأحقاد من النفوس، وحل محلها الصفاء والوئام.

ثم يقول الدكتور غلاب: يبدو أن هذا العصر الذهبي لم يدم طويلاً؛ إذ لم يلبث الفقهاء وبعض المتكلمين في المشرق أن أعلنوا أنهم يشكون في نجاة الخليفة المأمون من النار، وأنهم لا يطمئنون إلى مصيره، لأنه عمل على ترويج الفلسفة في الأمة الإسلامية، فلم يكن في فقهاء المغرب إلا أن قلدوهم في هذا الرأي.

---

(١) الفلسفة الإسلامية في المغرب ـ جمعية الثقافة الإسلامية، وأيضاً: المعرفة عند مفكري المسلمين ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب.

ومنذ ذلك الوقت بدأ رجال الدين في الأندلس يقطبون حواجبهم للفلسفة، ويهمس بعضهم في آذان بعض بما يترتب عليها من شر وسوء، وفي أثناء ذلك كان الحكم قد توفي سنة ٣٦٦هـ، وطغى المنصور على ابنه وولي عهده الضعيف فاغتصب منه العرش، ثم أحس على إثر ذلك بأن موقفه غير شرعي، فنصح له أحد أعوانه: بأنه إذا تظاهر بالتعصب للدين، فأحرق كتب الفلسفة، وحظر دراستها، واضطهد المتفلسفين، وتقرب من الفقهاء، استطاع أن ينال منهم الفتوى بشرعية موقفه، فلم يتردد في العمل بهذه النصيحة، وأمر في الحال بتكديس كتب الفلسفة في أحد ميادين قرطبة وأشعل فيها النار، ثم منع دراستها في المعهد».

يشير رأي الدكتور «غلاب» إلى ما ذهب إليه «صاعد الأندلسي» في كتابه طبقات الأمم - والذي أشرنا إليه سابقاً - إلى الأسباب السياسية على أن عصر الحكم كان عصر ازدهار في العلوم الشرعية والأدبية غير الفلسفية، فقد استبعدت الدراسات الفلسفية من المجتمع خلا أفراد مثل «عبد الله بن مسرة» الذي اعتزل المجتمع إلى الجبال ليعلم الفلسفة، ومع ذلك لم يسلم من سطوة الحاكم الذي أحرق كتبه أمام عينيه.

كذلك يتفق الدكتور «غلاب» مع «صاعد» الأندلسي على أن الفلسفة اضطهدت بعد حكم «بني أمية» وما تلاه من عصور الطوائف، وأكد على أن «المنصور» تعقب كتب الفلسفة التي كانت في مكتبة قرطبة حين أشير عليه: أن يتظاهر بالتعصب للدين بإحراقها وحظر دراستها، واضطهاد المتفلسفين، وعليه تقريب الفقهاء لينال فتوى بشرعية موقفه من الاستيلاء على السلطة فاستجاب، وأمر في الحال بتكديس كتب الفلسفة في أحد ميادين قرطبة، وقام بإحراقها، وأكدت تلك الواقعة كتب التاريخ ورواية «صاعد» الأندلسي. كذلك شيوع فتوى فقهاء المشرق[1] بتحريم كتب الفلسفة فتلقفها فقهاء المغرب وكان الجو مهيأ لقبولها.

تشير تلك الأسباب مجتمعة إلى أن سبب عدم ازدهار الفلسفة في الأندلس من وجهة نظر الدكتور «غلاب» إلى أنها دينية بالدرجة الأولى. ولا شك أن هذا الموقف من الفلسفة ينم عن جهل الحكام بمبادئ الدين وأصوله التي لا تمنع الإنسان حرية الفكر والثقافة وأنه ليس من فقههم.

---

(١) الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل... دكتور محمد إبراهيم الفيومي.

روافد دخول الفلسفة في الأندلس

١ ــ رأي صاعد:

وحين أخذنا في مراجعة كتاب طبقات الأمم «لصاعد الأندلسي» تبينا منه شواهد تفيد أن للأندلسيين روافد أخرى من غير المشرقيين والترجمات المشرقية؛ فيقول صاعد ـ وهو يؤرخ لدخول الفلسفات المشرقية بلاد الأندلس: ومنها الفلسفة الهندية: «ولبعد الهند من بلادنا، واعتراض الممالك بيننا وبينهم، قلت عندنا تآليفهم، فلم يصل إلا طرف من علومهم، ولا وردت علينا إلا نبذ مذهبهم، ولا سمعنا إلا بالقليل من علمائهم»، فلو لم تكن ثمة روافد للأندلس غير المشرق لما تكلم صاعد عن عوائق الرحلة إلى الهند.

ثم قال: ولم يصل إلينا منهم على التحصيل إلا مذهب (السندهند)، وهو المذهب الذي تقلده جماعة الإسلام وألفوا فيه» أي المشرقيين.

ثم أخذ يبين أن ما وصلهم من المشرقيين أكثر... أما ما وصلهم من غير المشرقيين كما يبينه النص: فأطراف من علومهم ونبذ من مذهبهم.

٢ ــ رأي ابن طفيل:

يقول ابن طفيل في رسالته: «حي بن يقظان» في مقدمته:

و«في كتب ابن سينا أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو». يوحي نص ابن طفيل عدم تطابق أرسطاطاليسية ابن سينا مع مترجمات أرسطو لدى الأندلسيين، ومدى عنايتهم بتلك الدراسة المقارنة...

ومن الاحتمالات التي تفيدها تلك العبارة: ربما كان للأندلسيين روافد أخرى تحمل الفلسفة إليهم غير الروافد المشرقية.

٣ ــ رأي ابن جلجل:

لم يكن للأندلس تاريخ فكري قبل الفتح الإسلامي، يقول ابن جلجل[١]:

(١) يراجع: طبقات الأطباء والحكماء.

كان يعول في الطب بالأندلس، على كتاب مترجم من كتب النصارى، يقال له «الإبريشم»، ومعناه المجموع أو الجامع، وكان قوم من النصارى يتطببون، ولم تكن لهم بصارة بصناعة الطب والفلسفة والهندسة في أيام عبد الرحمن بن الحكم ٢٠٧هـ، يرى فؤاد السيد أن «الإبريسم» أو «الإبريشم» هو كتاب الفصول المشهور لأبقراط. وهذا يدل على أن هذا الكتاب ترجم في المشرق، وأعطي له اسم الفصول، وهو ترجمة الاسم اليوناني. ثم ترجم إلى اللاتينية ومنها إلى العربية ـ في الأندلس ـ واحتفظوا له بالاسم اللاتيني في صيغة عربية[1].

ثم قال ابن جلجل: ثم ظهرت دولة الناصر لدين الله عبد الرحمن بن محمد فتتابعت الخيرات في أيامه، ودخلت الكتب الطبية من المشرق وجميع العلوم. وقامت الهمم وظهر الناس ممن كان في صدر دولته من الأطباء المشهورين.

وفي نص آخر نقله... ابن أبي أصيبعة عن ابن جلجل، وهو نص مهم يعالج فيه بدء الترجمة من الإغريقية إلى العربية، ويعالج أول من قام بها وأول مترجم، والرواد الأول:

(قال ابن جلجل): «إن كتاب ديسقوريدس ترجم بمدينة السلام (بغداد) في الدولة العباسية في أيام جعفر المتوكل، وكان المترجم له (اصطفن بن بسيل) الترجمان من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي، وتصفح ذلك حنين بن إسحاق المترجم، فصحح الترجمة وأجازها، فما علم اصطفن من تلك الأسماء اليونانية في وقته له اسماً في اللسان العربي، فسره بالعربية، وما لم يعلم له في اللسان العربي اسماً تركه في الكتاب على اسمه اليوناني، اتكالاً منه على أن يبعث الله بعده من يعرف ذلك ويفسره باللسان العربي، إذ التسمية لا تكون إلا بالتوطؤ من أهل كل بلد على أعيان الأدوية بما رأوا، وأن يسموا ذلك، إما باشتقاق وإما بغير ذلك من تواطئهم على التسمية، وترك ما لا يعرفه إلى شخوص يأتون بعده ممن قد عرف أعيان الأدوية التي لم يعرف هو لها اسماً في وقته، فيسميها على قدر ما سمع في ذلك الوقت، فيخرج إلى المعرفة.

قال ابن جلجل: وورد هذا الكتاب إلى الأندلس، وهو على ترجمة (اصطفن)، منه ما

---

(١) المصدر السابق.

عرف له اسماً بالعربية ومنه ما لم يعرف له اسماً، فانتفع الناس بالمعروف منه بالمشرق وبالأندلس، إلى أيام الناصر عبد الرحمن بن محمد، وهو يومئذ صاحب الأندلس، فكاتبه أرمانيوس الملك (Romanos) ملك القسطنطينية أحسب في سنة ٣٣٧هـ. وهاداه بهدايا لها قدر عظيم، فكان في جملة هديته كتاب ديسقوريدس مصور الحشائش بالتصوير الرومي العجيب. وكان الكتاب مكتوباً بالإغريقي الذي هو اليوناني، وبعث معه كتاب هروسيس صاحب القصص، وهو تاريخ الروم العجيب، فيه أخبار الدهور، وقصص الملوك الأولى، وفوائد عظيمة. وكتب أرمانيوس في كتابه إلى الناصر: إن كتاب ديسقوريدس لا تجتنى فائدته، إلا برجل يحسن العبارة باللسان اليوناني، ويعرف أشخاص تلك الأدوية، فإن كان في بلدك من يحسن ذلك فزت أيها الملك بفائدة الكتاب، وأما كتاب هروسيس فعندك في بلدك من اللطينيين من يقرأ باللسان اللاطيني، وإن كشفتهم عنه نقلوه لك من اللاطيني إلى اللسان العربي.

قال ابن جلجل: ولم يكن يومئذ بقرطبة من نصارى الأندلس من يقرأ اللسان الإغريقي الذي هو اليوناني القديم، فبقي كتاب ديسقوريدس في خزانة عبد الرحمن الناصر باللسان الإغريقي، ولم يترجم إلى اللسان العربي، وبقي الكتاب بالأندلس، والذي بين أيدي الناس بترجمة اصطفن الواردة من مدينة السلام (بغداد)؛ فلما جاوب الناصر مارينوس الملك، سأله أن يبعث إليه برجل يتكلم بالإغريقي واللاطيني، ليعلم له عبيداً يكونون مترجين، فبعث أرمانيوس الملك إلى الناصر براهب كان يسمى نيقولا(Micola)، فوصل إلى قرطبة سنة ٣٤٠هـ. وكان يومئذ بقرطبة من الأطباء قوم لهم بحث وتفتيش، وحرص على استخراج ما جهل من أسماء عقاقير ديسقوريدس العربية، وكان أبحثهم وأحرصهم على ذلك من جهة التقرب إلى الملك عبد الرحمن الناصر، حسداي بن شبروط الإسرائيلي. وكان نيقولا الراهب عنده أحظى الناس وأخصهم به، وفسر من أسماء عقاقير كتاب ديسقوريدس ما كان مجهولاً، وهو أول من عمل بقرطبة ترياق الفاروق على تصنيع الشجاربة التي فيه، وكان في ذلك الوقت من الأطباء الباحثين عن تصنيع أسماء عقاقير الكتاب وتعيين أشخاصه محمد المعروف بالشجار، ورجل كان يعرف بالبسباسي، وأبو عثمان الجزاز الملقب باليابس، ومحمد بن سعيد الطبيب، وعبد الرحمن بن إسحاق بن هيثم، وأبو عبد الله الصقلي، وكان يتكلم باليونانية، ويعرف أشخاص الأدوية.

قال ابن جلجل: وكان هؤلاء النفر كلهم في زمان واحد مع نقولا الراهب،

أدركتهم وأدركت نقولا الراهب في أيام المستنصر، وصحبتهم في أيام المستنصر الحكم، وفي صدر دولته مات نقولا الراهب، فصح ببحث هؤلاء النفر الباحثين عن أسماء عقاقير كتاب ديسقوريدس، وتصحيح الوقوف على أشخاصها بمدينة قرطبة خاصة بناحية الأندلس، ما أزال الشك فيها عن القلوب، وأوجب المعرفة بها والوقوف على أشخاصها، وتصحيح النطق بأسمائها بلا تصحيف إلا القليل منها الذي لا بال به ولا خطر له، وذلك يكون في مثل عشرة أدوية.

قال (ابن جلجل): «وكان لي معرفة تصحيح هيولى الطب الذي هو أصل الأدوية المركبة، حرص شديد وبحث عظيم، حتى وهبني الله من ذلك بفضله بقدر ما أطلع عليه من نيتي، في إحياء ما خفت أن يدرس، وتذهب منفعته لأبدان الناس، فالله قد خلق الشفاء وبثه فيما أنبته من الأرض واستقر عليها من الحيوان المشاء، والسباح في الماء والمنساب، وما يكون تحت الأرض في جوفها من المعدنية، كل ذلك فيه شفاء ورحمة ورفق».

يتضح لنا أن النص السابق الذي ذكره ابن أبي أصيبعة عن ابن جلجل: أنه لم يكن بأهل الأندلس من يجيد النقل من اللسان الإغريقي قبل الإسلام أو بعده.

وأنه لم يترجم مباشرة من اللسان الإغريقي إلا في عصر عبد الرحمن الناصر حين سأل عبد الرحمن الناصر أرمانيوس أن يرسل إليه بمترجم من الإغريقي إلى العربية ليعلم به عبيداً يكونون مترجمين.

وكان أول عمل ترجم مباشرة من الإغريقية إلى العربية كتب الطب، وخاصة كتاب ديسقوريدس في العقاقير الطبية، كذلك يفيد النص أن الكتب الطبية التي كانت تترجم بالمشرق وغيرها من العلوم كانت تأثر إلى الأندلس، وذلك مثل:

عهد بقراط.

النواميس الأفلاطونية.

الأمراض العسرة البرد لجالينوس.

كتاب ينبغي للطبيب أن يكون فيلسوفاً لجالينوس.

الأدوية الطبية لجالينوس.

يقول فؤاد السيد:

من هذا الثبت يتضح أن كثيراً من كتب العلوم والطب التي ترجمت عن أصولها اليونانية في المشرق، قد انتقلت إلى الأندلس في زمن عبد الرحمن الناصر ـ كما يذكر ابن جلجل ـ أو قبله بقليل، وأنها كانت موضع دراسة المشتغلين بالعلم وخاصة الأطباء.

كذلك يشير النص إلى تأسيس مدرسة للترجمة.

وكان هؤلاء النفر كلهم في زمان واحد مع نقولا الراهب ـ يقول ابن جلجل: أدركتهم وأدركت نقولا الراهب في أيام المستنصر، وصحبتهم في أيام المستنصر الحكم، وفي صدر دولته مات نقولا الراهب، فصح ببحث هؤلاء النفر الباحثين عن أسماء عقاقير كتاب ديسقوريدس، وتصحيح الوقوف على أشخاصها بمدينة قرطبة خاصة بناحية الأندلس، ما أزال الشك فيها عن القلوب وأوجب المعرفة بها والوقوف على أشخاصها، وتصحيح النطق بأسمائها بلا تصحيف إلا القليل الذي لا بال به ولا خطر له، وذلك يكون في عشرة أدوية.

دياسقوريدوس:

يفسره ابن جلجل بأنه شجار الله[1].

لأن اسم دياسقور: شجار.

وريوس: الله.

فكان معناه شجار الله، أي ملهم الله على القول في الأشجار والحشيش.

كتاب هروشيوش:

أحد الكتابين اللذين أرسلهما ملك القسطنطينية للخليفة عبد الرحمن الناصر، وقد ألفه باللاتينية باولوس أوروسيوس المؤرخ الأسباني الذي عاش في القرن الرابع والخامس بعد الميلاد، وكان ضمن ما ذكره ملك القسطنطينية في رسالته إلى عبد الرحمن الناصر عن هذا الكتاب ـ كما يقول ابن جلجل ـ في مقدمة تفسير أسماء الأدوية المفردة لديسقوريدس

(١) راجع: مقدمة كتاب طبقات الأطباء والحكماء لابن جلجل. طبقات الأطباء والحكماء ابن جلجل ـ تحقيق فؤاد السيد.

«أما كتاب مروشيوش، فعندك في بلدك من اللاتينيين من يقرأه باللسان اللاتيني، وإن كاشفتهم عنه نقلوه لك من اللاتيني إلى اللسان العربي».

ينقل فؤاد السيد في مقدمته لطبقات الأطباء والحكماء لابن جلجل نصاً عن ابن خلدون: أن الذي ترجمه للحكم المستنصر من بني أمية (٣٥٠ـ ٣٦٠هـ) قاضي النصارى وترجمانهم بقرطبة، وقاسم بن أصبغ، ثم يقول ابن خلدون: وهما مسلمان وكانا يترجمان لخلفاء الإسلام بقرطبة وهما معروفان ووضعا وترجما الكتاب كتاب هيروسيس تاريخ للروم، وفيه أخبار الدهور وقصص الملوك الأول وقواعد عظيمة.

وكان ابن جلجل ناقداً، فإننا نراه في بعض الأحوال حينما يريد نقل أخبار هرمس الثالث يتحفظ على رواياته بقوله كذا حكى هيروسيس، وله نتائج أخرى استجلبنا أقربها من العقول وتركنا أبعدها.

منهج صاعد وتاريخ الحياة العقلية في الأندلس:

ولصاعد الأندلسي منهج في تأريخه للحياة الفكرية في الأندلس فهو حينما يؤرخ عن مصادر يتتبعها يقول: وصل إلينا كذا. . وأشهر علمائهم عندنا كذا. . .

وحينما يؤرخ للفلك، وهو علم أتقنه صاعد، تراه يقول على سبيل المقارنة والتقويم ليظهر ثقافته وتخصصه: ولم يصل إلينا من مذهب البابليين في حركات النجوم وصورة هيئة الفلك مذهب مستقصى ولا جملة، ولا عندنا من آدابهم في ذلك، ولا من أرصادهم غير الأرصاد التي نقلها عنهم بطليموس اليوناني في كتاب «المجسطي»، فإنه اضطر إليها في تصحيح حركات الكواكب المنجرة إذ لم يجد لأصحابه اليونانيين في ذلك أرصاداً يثق بها.

ومنهج آخر يبين فيه أنه استقاه من مؤرخ آخر فيسنده إلى المؤرخ وإلى كتابه فيقول: حكى ذلك أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي، وغالباً ما كان يعتمد على المسعودي مصدراً لتاريخه، مما يدل على أن مؤلفات المسعودي ـ المفقود أغلبها ـ دخلت مبكراً بلاد الأندلس.

وإذا ما نقل عن مؤرخ خبراً أو تاريخاً لأمة، فإن ذلك لا يمنعه من التعليق الذي ينم عن ثقافة عقلية واسعة أفادته في التعليق فينقل عن الوصفي في تاريخه أخبار مصر قوله:

«وكان لقدماء أهل مصر الذين كانوا قبل الطوفان عناية بأنواع العلوم، وبحث عن

غوامض الحكم، وكانوا يرون أنه كان في عالم الكون والفساد قبل نوع الإنسان أنواع كثيرة من الحيوان على صور غريبة وتراكيب شاذة. ثم كان نوع الإنسان فغلب تلك الأنواع وقاتلها حتى أفنى أكثرها، وشرد بقيتها إلى البراري والفلوات فمنهم الغيلان والسعالي، وغير ذلك مما ذكره عنهم الوصفي في تاريخه المؤلف في أخبار مصر.

يعلق على ما نقله الوصفي بقوله:

فإن كان ذلك حقاً فما أبعدهم في هذا الرأي من نظام الحكمة وقانون الفلسفة. هذا فضلاً عن المدرسة التي أسسها الحكم لترجمة كتب الطب، فربما كان التراجمة يترجمون من اليونانيين مباشرة... ترجموا بعضاً من المصادر الفلسفية خفية من السلطان، ثم تداولها القوم تحت ستار الكتب الطبية.

الفلسفة الهندية:

يقول صاعد: أما الأمة الأولى وهي (الهند) فأمة كثيرة العدد عظيمة العدد فخمة الممالك، قد اعترف لها بالحكمة، وأقر لها التبرز في فنون المعارف جميع الملوك السالفة والقرون الماضية، وكانوا يسمون ملك الهند (ملك الحكمة) لفرط عنايته بالعلوم وتقدمهم في جميع المعارف.

وبعد هذا فإنهم أعلم الناس بصناعة الطب وأبصرهم بقوى الأدوية، وطبائع المولدات، وخواص الموجدات، ولملوكهم السيرة الفاضلة والملكات المحورة، والسياسات الكاملة.

أما العلم الإلهي فإنهم مجمعون منه على التوحيد لله عز وجل والتنزيه له عن الإشراك به، ثم هم مختلفون في سائر أنواعه فمنهم براهمة ومنهم صابئة، فأما (البراهمة) وهي فرقة قليلة العدد فيهم، شريفة النسب عندهم، فمنهم من يقول بحدوث العالم، ومنهم من يقول بأزليته، إلا أنهم مجمعون على إبطال النبوات، وتحريم ذبائح الحيوان، والمنع من إيلامه.

ولبعد الهند من بلادنا واعتراض الممالك بيننا وبينهم قلت عندنا تآليفهم، فلمْ يصل إلينا إلا طرف من علومهم، ولا وردت علينا إلا نبذ من مذاهبهم، ولا سمعنا إلا بالقليل من علمائهم، فمن مذاهب الهند في علم النجوم المذاهب الثلاثة المشهورة عنهم، وهي: مذهب (السند هند)، ومذهب (الأرجبر) ومذهب (الأركند).

ولم يصل إلينا منهم على التحصيل إلا مذهب (السند هند) وهو المذهب الذي تقلده جماعة من الإسلام، وألفوا فيه (الأزياج) كـ (محمد بن إبراهيم الغزاري)، و(حنش بن عبد الله البغدادي)، و(محمد بن موسى الخوارزمي)، والحسين بن محمد المعروف (بابن الآدمي) وغيرهم، وتفسير السند هند: (الدهر الداهر) كذلك حكى الحسين بن الآدمي في زيجه.

يقول أصحاب (السند هند): إن الكواكب السبعة و(أوجاتها) و(جوزهراتها) تجتمع كلها في رأس الحمل خاصة في كل أربعة آلاف ألف ألف سنة وثلثمائة ألف ألف سنة وعشرين ألف ألف شمسية، ويسمون هذه المدة مدة العالم، لأنهم يزعمون أن الكواكب و(أوجاتها) و(جوزهراتها) متى اجتمعت في رأس الحمل فسدت جميع المكونات في الأرض، وبقي العالم السفلي خراباً دهراً طويلاً، حتى تتفرق الكواكب، والأوجات والجوزهرات في البروج.

فإذا كان ذلك بدأ الكون، وعادت حالة العالم السفلي إلى الأمر الأول، هكذا أبداً إلى غير غاية عندهم.

ولكل واحد من (الكواكب) و(الأوجات) و(الجوزهرات) أدوار ما في هذه المدة التي عندهم مدة العالم، قد ذكرتها في كتابي المؤلف لإصلاح حركات النجوم.

وأمّا أصحاب الأرجير، فإنهم وافقوا أصحاب السند هند، إلا في عدد مدة العالم، فإن مدتهم التي ذكروها أن الكواكب، وأوجاتها، وجوزهراتها تجتمع عندهم في رأس الحمل في جزء من ألف من مدة السند هند، وذلك عندهم تفسير الأرجير.

وأما أصحاب الأركند فإنهم خالفوا الفرقتين الأوليين في حركات الكواكب، وفي مدة العالم خلافاً لم يبلغني حقيقته.

ومما وصل إلينا من علومهم في الموسيقات الكتاب المسمى بالهندية «نافر»، وتفسيره: ثمار الحكمة، فيه أصول اللحون وجوامع تأليف النغم.

ومما وصل إلينا من علومهم في إصلاح الأخلاق وتهذيب النفوس كتاب «كليلة ودمنة» الذي جلبه برزويه الحكيم الفارسي من الهند إلى أنوشروان بن قباد بن فيروز ملك الفرس، وترجمه له من الهندية إلى الفارسية، ثم ترجمه في الإسلام (عبد الله بن المقفع) من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية، وهو كتاب عظيم الفائدة، شريف الغرض، جليل المنفعة.

ومما وصل إلينا من علومهم في العدد حساب (الغبار) الذي بسطه (أبو جعفر محمد بن موسى الخوارزمي) وهو أوجز حساب وأخصره، وأقربه تناولاً، وأسهله مأخذاً، وأبدعه تركيباً، يشهد للسند بذكاء الخواطر، وحسن التوليد، وبراعة الاختراع.

ومما وصل إلينا من نتائج فكرهم الصحيحة، ومولدات عقولهم السليمة، وغرائب صنائعهم الفاضلة الشطرنج.

وللهند فيما يتركب من بيوتها من الأعداد المضاعفة رموز أسرار يعتقدونها من مقدم المعرفة، وغوامض ينتحلونها من القوى الخارجة عن الطبيعة.

ولعمري إن فيما يظهر عند استعمالها بتصريف قطعها من حسن التأليف وعجيب الترتيب لغرضاً جليلاً ومقصداً فخماً لما في ذلك من التنبيه على وجه التحرز من الأعداء، والإشارة إلى صورة الحيلة في التخلص من المكاره، وكفى بهذا فائدة جمة وثمرة نافعة.

ومما بلغنا ذكره من علمائهم بهيئة العالم، وتركيب الأفلاك وحركات النجوم: (كنكه الهندي)؛ فإن (أبا معشر جعفر بن عمر البلخي) ذكر في كتاب (الألوف) أنه المقدم في علم النجوم عند جميع العلماء من الهند في سالف الدهر.

ولم يبلغني تحديد عصره، ولا شيء من أخباره غير ما ذكرناه عنه.

الفلسفة الكلدانية:

وأما عن الفلسفة الكلدانية فيقول صاعد:

وكان من الكلدانيين علماء من أجل الناس فضلاً وحكماً، متوسعون في فنون المعارف من المهن التعليمية، والعلوم الرياضية والإلهية.

وكانت لهم عناية بأرصاد الكواكب، وتحقق بعلم أسرار الفلك، ومعرفة مشهور طبائع النجوم وأحكامها وخواص المولدات وقواها.

وهم نهجوا لأهل الشق الآخر من معمور الأرض الطريق إلى تدبير الهياكل، لاستجلاب قوى الكواكب، وإظهار طبائعها وطرح شعاعاتها عليها بأنواع القرابين المؤلفة لها، وضروب التدابير المخصوصة بها، فظهرت منهم الأفاعيل الغريبة، والنتائج العجيبة من إنشاء الطلسمات وغيرها من صناعة السحر، وأشهر علمائهم عندنا وأجلهم هو (هرمس)

البابلي، وكان في عهد(سقراط) الفيلسوف اليوناني، وذكر عنه (أبو معشر) جعفر بن محمد بن عمر البلخي في كتاب (الألوف) أنه هو الذي صحح كثيراً من كتب الأوائل في علوم النجوم وغيرها من صناف الفلسفة مما كان فسد، وأنه صنف كتباً كثيرة في علوم شتى.

قال أبو معشر: والهرامس جماعة شتى، منهم الهرمس الذي كان قبل الطوفان، الذي يزعم العبرانيون أنه أخنوخ النبي وهو (إدريس) عليه السلام.

وكان بعد الطوفان منهم عدة ذوو معرفة وتميز، وكان المقدم منهم اثنين: أحدهما البابلي الذي ذكرنا، والآخر تلميذ (فيثاغورس) الحكيم من سكان مصر.

قال صاعد: وقد وصل إلينا من مذهب (هرمس) البابلي ما دل على تقدمه في العلم، من ذلك مذهبه في مصارح شعاعات الكواكب، ومذهبه في تسوية بيوت الفلك، من ذلك كتبه في أحكام النجوم مثل كتاب (الطول)، وكتاب (العرض)، وكتاب (قضيب الذهب).

ومن علمائهم بعد هرمس (برجس) صاحب كتاب (أسرار النجوم) في «معرفة الملل والدول والملاحم».

ومنهم (واليس) صاحب كتاب (الصور)، وكتاب (اليرندج)، المؤلف في المواليد وتحاويلها والمدخل إلى ذلك، وكان ملكاً.

ومنهم(اصطفن) البابلي له كتاب جليل في أحكام النجوم، وكان عند (شعيب) النبي عليه السلام.

ولم يصل إلينا من مذهب البابليين في حركات النجوم وصورة هيئة الفلك مذهب مستقصى ولا جملة، ولا عندنا من آدابهم في ذلك ولا من أرصادهم غير الأرصاد التي نقلها عنهم (بطليموس) اليوناني القلوذي في كتاب (المجسطي)، فإنه اضطر إليها في تصحيح حركات الكواكب المتحيرة إذ لم يجد لأصحابه اليونانيين في ذلك أرصاداً يثق بها.

أفلاطون:

وأما (أفلاطون) فشارك (سقراط) في الأخذ عن (فيثاغورس)، إلا أنه لم يشتهر بالحكمة إلا من بعد سقراط.

وكان شريف النسب من بيت علم، واحتوى على جميع فنون الفلسفة، وصنف كتباً كثيرة، واشتهر جماعة من تلاميذه، وكان يعلم الفلسفة وهو ماشٍ؛ فعرف هو وتلاميذه بالمشائين، وفوض التعليم والمدارسة في آخر عمره إلى ذوي البراعة من أصحابه، وتخلى عن الناس وتجرد لعبادة ربه.

ومن كتبه كتاب (فادن) في النفس، وكتاب (السياسة) المدنية، و(طيماوس الروحاني) في ترتيب العوالم الثلاثة العقلية التي هي عالم الربوبية، وعالم العقل، وعالم النفس، وكتاب (طيماوس) الطبيعي في تركيب عالم الطبيعة، كتب هذين الكتابين إلى تلميذ له يسمى (طيماوس).

ارسطوطاليس:

وأما (أرسطوطاليس) فهو ابن (نيقوماخوس) الفيثاغوري.

وتفسير نيقوماخوس (قاهر الخصوم)، وتفسير أرسطوطاليس (تام الفضيلة).

حكى ذلك أبو الحسين علي بن الحسين بن علي (المسعودي).

وكان بعد أرسطوطاليس جماعة سلكوا سبيله وشرحوا كتبه، فمن أجلهم (ثامسطيوس)، و(الاسكندر) الأفروديسي، و(فرفوريوس)، هؤلاء الثلاثة هم أعلم الناس بكتب هذا الفيلسوف، ثم يقول:

وأعظم هؤلاء الفلاسفة عند اليونانيين قدراً خمسة: فأولهم زماناً (بندقليس)، ثم (فيثاغورس)، ثم (سقراط)، ثم (أفلاطون)، ثم «أرسطوطاليس» بن «نيقوماخوس».

أما عن مفهوم الفلسفة الأرسطية فيبدو أنه لم يكن واضحاً على حقيقته لدى الأندلسيين، إنما كان على نفس الصورة التي عرف عليها لدى فلاسفة المشرق، وذلك يبدو من النص الذي ذكره القاضي أبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد ٤٢٠ـ ٤٦٢هـ (١٠٤٩ـ ١٠٦٩م). التعريف بطبقات الأمم «ذكره ابن أبي أصيبعة في كتاب (طبقات الأطباء)».

تبدو قيمة هذا النص في أنه يعطي تصوراً واضحاً عن أرسطو ومؤلفاته، وتصنيفها لدى المدرسة الفلسفية في الأندلس قبيل ابن باجه، ويبدو أنه كان معروفاً لديها من خلال شراحه.

كان من بين المعلومات التي ذكرت عن أرسطو تلك الكتب التي نحلت له في المشرق العربي: أثولوجيا ـ التفاحة أي الكتب التي تمثل التاسوعات لأفلوطين ثم نسبت خطأ لأرسطو.

لذلك كان هذا النص له قيمته التاريخية من حيث أنه يقدم مفهوم الفلسفة الأرسطية في الأندلس من جانب، ومن جانب آخر أن تراث أرسطو لم تكن صورته المشرقية باهته، إنما كان زاهياً شائعاً منتشراً، ولكنه أيضاً عرف من خلال شراحه الإسكندرانيين، وما صورته به مدرسة دار الحكمة المشرقية.

يقول النص: وقال القاضي أبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد في كتاب «التعريف بطبقات الأمم»: «إن أرسطوطاليس انتهت إليه فلسفة اليونانيين، وهو خاتم حكمائها وسيد علمائهم، وهو أول من خلص صناعة البرهان من سائر الصناعات المنطقية، وصورها بالأشكال الثلاثة، وجعلها آلة للعلوم النظرية حتى لقب بصاحب المنطق.

وله في جميع العلوم الفلسفية كتب شريفة كلية وجزئية، فالجزئية رسائله التي يتعلم منها معنى واحد فقط، والكلية بعضها تذاكير يتذكر بقراءتها ما قد علم من علمه، وهي السبعون كتاباً التي وضعها لاوفارس، وبعضها تعاليم يتعلم منها ثلاثة أشياء: أحدها علوم الفلسفة، والثاني أعمال الفلسفة، والثالث الآلة المستعملة في علم الفلسفة وغيره من العلوم.

فالكتب التي في علوم الفلسفة: بعضها في العلوم التعليمية، وبعضها في العلوم الطبيعية، وبعضها في العلوم الإلهية.

فأما الكتب التي في العلوم التعليمية فكتابه في (المناظر)، وكتابه في (الخطوط)، وكتابه في (الحيل).

وأما الكتب التي في العلوم الطبيعية، فمنها ما يتعلم منه الأمور التي تعم جميع الطبائع، ومنها ما يتعلم منه الأمور التي تخص كل واحد من الطبائع.

فالتي يتعلم منها الأمور التي تعم جميع الطبائع هي كتابه المسمى بـ (بسمع الكيان)، فهذا الكتاب يعرف بعدد المبادئ لجميع الأشياء الطبيعية، وبالأشياء التي هي كالمبادئ، وبالأشياء التوالي للمبادئ، وبالأشياء المشاكلة للتوالي.

أما المبادئ فالعنصر والصورة، وأما التي كالمبادئ فليست مبادئ بالحقيقة بل بالتغريب كالعدم، وأما التوالي فالزمان والمكان، وأما المشاكلة للتوالي فالخلاء الملاء وما لا نهاية له.

وأما التي يعلم منها الأمور الخاصية لكل واحد من الطبائع فبعضها في الأشياء التي لا كون لها، وبعضها في الأشياء المكونة.

أما التي في الأشياء التي لا كون لها فالأشياء التي تتعلم من المقالتين الأوليين من كتاب السماء والعالم.

وأما التي في الأشياء المكونة فبعض علمها عامي، وبعضها خاصي.

والعامي بعضه في الاستحالات، وبعضه في الحركات.

أما الاستحالات ففي كتاب الكون والفساد، وأما الحركات ففي المقالتين الأخريين من كتاب السماء والعالم.

وأما الخاصي فبعضه في البسائط، وبعضه في المركبات.

أما الذي في البسائط ففي كتاب الآثار العلوية.

وأما الذي في المركبات فبعضه في وصف كليات الأشياء المركبة، وبعضه في وصف أجزاء الأشياء المركبة.

أما الذي في وصف كليات المركبات ففي كتاب الحيوان، وفي كتاب النبات.

وأما الذي في وصف أجزاء المركبات ففي كتاب النفس، وفي كتاب الحس والمحسوس، وفي كتاب الصحة والسقم، وفي كتاب الشباب والهرم.

وأما الكتب التي في العلوم الإلهية فمقالاته الثلاث عشرة التي في كتاب ما بعد الطبيعة.

وأما الكتب التي في أعمال الفلسفة فبعضها في إصلاح أخلاق النفس، وبعضها في السياسة.

فأما التي في إصلاح أخلاق النفس فكتابه الكبير الذي كتب به إلى ابنه، وكتابه الصغير الذي كتب به إلى ابنه أيضاً، وكتابه المسمى (أوديميا).

وأما التي في السياسة فبعضها في سياسة المدن، وبعضها في سياسة المنزل.

وأما الكتب التي في الآلة المستعملة في علوم الفلسفة فهي كتبه الثمانية المنطقية التي لم يسبقه أحد ممن علمناه إلى تأليفها، ولا تقدمه إلى جمعها. وقد ذكر ذلك أرسطوطاليس في آخر الكتاب السادس منها وهو كتاب سوفسطيقا، فقال:

«وأما صناعة المنطق وبناء السلوجسموس فلم نجد لها فيما خلا أصلاً متقدماً نبني عليه، لكنا وقفنا على ذلك بعد الجهد الشديد والنصب الطويل».

وهذه الصناعة وإن كنا نحن ابتدعناها[1] واخترعناها فقد أحصينا جهتها ورممنا[2] أصولها، ولم نفقد شيئاً مما ينبغي أن يكون موجوداً فيها كما فقدت أوائل الصناعات، ولكنها كاملة مستحكمة، مثبتة أسسها، مرموقة قواعدها، وثيق بنيانها، معروفة غاياتها، واضحة أعلامها، قد قدمت أمامها أركاناً ممهدة ودعائم موطدة. فمن عسى أن ترد عليه هذه الصناعة بعدنا فليغتفر خللاً إن وجده فيها، وليعتد[3] بما بلغته الكلفة منا اعتداده بالمنة العظيمة واليد الجليلة، ومن بلغ جهده بلغ عذره».

يرى ماجد فخري وهو يتكلم عن المصادر الأرسطوطاليسية في آثار ابن باجة حين ذكر منها:

ـ كتاب ما بعد الطبيعة: أن هذا الاسم، هو الاسم الذي يطلقه ابن رشد خاصة على العلم الإلهي كما دعاه ابن سينا، أو بالفلسفة الأولى كما دعاه الكندي والفارابي.

لكننا نرى أن إطلاق (ما بعد الطبيعة) على (العلم الإلهي) إطلاق شائع في الأندلس قبل ابن رشد وحتى ابن باجه، راجع مقالة صاعد في عرضه لتصنيف فلسفة أرسطو يقول فيها «وأما الكتب التي في العلوم الإلهية فمقالاته الثلاث عشرة التي في كتاب (ما بعد الطبيعة)».

---

(١) ابتدع: أنشأ وخلق.

(٢) رمم: أصلح.

(٣) أصل اعتد: تهيأ، وهنا بمعنى الالتفات والإعجاب والتباهي.

يقول ألفرد جيوم[1]:

«إن المادة العلمية في الإلهيات لم تكن خالصة لأرسطو؛ فإن ما ترجمه حنين بن إسحاق ٩٠٠م هو الذي نقل إلى العربية «ما وراء الطبيعة»، "وكتاب «النفس»، و«الكون الفساد»، وكتاب «العبارة»، مع تعليقات الاسكندر الأفروديسي. وهو على ما ذكر ابن أبي أصيبعة كان متقناً لعلوم الحكمة بارعاً في العلم الطبيعي، وقد فسر أكثر الكتب التي خلفها أرسطو، وتفاسيره مرغوب فيها، مفيدة للاشتغال بها.

ومن المترجمات: الفصل الأول من كتاب أرسطوطاليس ويسمى باليونانية «تيولوجيا» «أثولوجيا» وهو قول على «الربوبية» تفسير فرفوريوس الصوري، نقله إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله ناعمه الحمصي، وأصلحه لأحمد بن المعتصم بالله أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي.

وهذا الكتاب كان منحولاً على أرسطو وهو «الفورفوريوس».

ومن المحتمل أن يكون الأثولوجيا قد نسب إلى أرسطو فيما بعد، حين تغلغلت في الإسلام النزعات الصوفية الأفلاطونية الحديثة تغلغلاً قوياً، وحين علا ذكر أرسطو وساد سلطانه على أنه الفيلسوف المفرد العلم.

وليس يعتبر هذا الكتاب تفسيراً بأي معنى من معاني الكلمة، وإنما هو رسالة في الأفلاطونية الحديثة مأخوذة عن المقالات: الرابعة والخامسة والسادسة من تاسوعات أفلوطين».

«وإن لمن الغريب أن فلاسفة العرب الذين جاءوا بعد الكندي لم يخامرهم الشك في صحة هذه الأقوال التي تتضمن كثيراً من الأحكام التي لا يقرونها بطبيعتهم».

ومما يؤكد لدينا أن الأندلسيين عرفوا أرسطو من خلال شروح مدرسة الإسكندر التي نحلت إليه ما ذكره صاعد في كتاب (طبقات الأمم) قوله:

وكان بعد أرسطوطاليس جماعة سلكوا سبله وشرحوا كتبه فمن أجلّهم (ثامسطيوس)

---

(١) تراث الإسلام ـ لجنة الجامعيين لنشر العلم ـ الفلسفة الإلهية ألفرد جيوم ـ عربه وعلق عليه توفيق الطويل ص ٢٥٩.

و(الإسكندر) الأفروديسي، و(فرفريوس)، هؤلاء الثلاثة هم أعلم الناس بكتب هذا الفيلسوف.

لقد استمر عمل أفلوطين على يدي تلميذه (فرفريوس المتوفى ٣٠٠م) والذي كان يعلم في روما، واشتهر بكونه أتم مزج العناصر الأفلاطونية والأرسطوطاليسية في مذهب أفلاطوني محدث، ولا سيما باستخدام طرق أرسطو العلمية، وقد نقد أفلوطين مقولات أرسطو نقداً عنيفاً (التاسوعات ٦)، ولكن فرفريوس وكل الأفلاطونيين المحدثين المتأخرين عادوا إلى أرسطو:

فرفريوس مؤلف إيساغوجي الذي ظل زمناً طويلاً يعتبر المدخل السائد في الفلسفة الإسلامية للارغانون المنطقي الذي كتبه أرسطو.

فلسفة الإسكندرية ومصر:

أما عن مدرسة الإسكندرية فيبدو أن معلومات الأندلس عنها هي عين معلومات المشرق عنها ضئيلة وغير واضحة.

فلسفة منف:

يقول صاعد: وكان بمصر بعد الطوفان علماء بضروب الفلسفة من العلوم الرياضية والطبيعية والإلهية، وخاصة بعلم الطلسمات والنيرنجات، والمرآى المحرقة، والكيمياء وغير ذلك، وكانت دار الملك والعلم بمصر في قديم الدهر مدينة «منف»، وهي على بعد اثني عشر ميلاً من الفسطاط، فلما بنى الإسكندر مدينة الإسكندرية رغب الناس في عمارتها لحسن هوائها، وطيب مائها، فكانت دار العلم والحكمة بمصر.

ومن علمائهم ورؤوسهم صاحب الكتب الجليلة في صناعة الكيمياء.

ومنهم الإسكندرانيون الذين اختصروا كتب (جالينوس) الحكيم، وألفوها على المسألة والجواب، ودل حسن اختصارهم لها على معرفتهم بجوامع الكلم، وإتقانهم لصناعة الطب.

وكان رئيسهم (انقيلاوس) الذي جمع من منثور كلام (جالينوس) ثلاث عشرة مقالة

في أسرار الحركات، ألفها فيمن جامع وبه علة مزمنة، فذكر ما يولد عليه ذلك وما يدفع به ضرره.

ومن علمائهم بأحكام النجوم (واليس) صاحب الكتاب المعروف (بالبرندج) الرومي المؤلف من المواليد، وما يتقدمها من المدخل إلى علم أحكام النجوم، وذكر عنه (ألاندوز) في كتابه المؤلف في المواليد أن كتبه العشرة في المواليد جامعة لقوة سائر الكتب، وأن (واليس) قال: وإن كل علم يزعمون أنه ليس في كتبه هذه فلا أصدق أنه كان أو يكون، ولا أعلم لأحد ممن ذكرت من علماء الإسكندرية زماناً محدوداً، ولا خبراً مستقصى، ولا وصل إلينا من حكمتهم إلا القليل النزر، بالإضافة إلى ما تشهد به آثارهم بصعيد مصر ومصانعهم الجليلة في سائر نواحيها من عجائب البراني وغرائبها الدالة على سعة علمهم والمنبئة على نفاسة أخطارهم.

فلسفة الكندي:

لم يكن الكندي ، رغم سبقه في مجال الفلسفة تأليفاً وترجمة وشرحاً، من الذين كان لهم شأن يذكر في الأندلس، فلم يعن به أحد من فلاسفة الأندلس العظام، فلم يؤثر عن ابن باجة تعليقات عليه، ولم يرد له ذكر فيمن ذكرهم ابن طفيل في مقدمة رسالته: حي ابن يقظان، كذلك حاله مع ابن رشد فقد أضرب صفحاً عنه.

وكنا لا نعرف سبباً وراء ذلك النسيان المتعمد من فلاسفة الأندلس للكندي وآثاره.

وحين قرأنا ما كتبه صاعد الأندلسي في إلمامه السريعة عن الكندي في كتابه «طبقات الأمم» وجدنا أن صورة الكندي ليست مكتملة المعالم من خلال ما كتب «صاعد» لا من حيث عدد مؤلفاته، ولا من حيث الموضوعات التي عالجها تأليفاً، أو ترجمة، أو شرحاً، وما عرفه الأندلسيون عنه ليس إلا صورة مشوهة للكندي وآرائه، لخصها صاعد في تلك النقاط:

- كتابه في التوحيد: يرى فيه صاعد أنه يذهب فيه مذهب أفلاطون، ويضمنه حججاً سوفسطائية وأخرى خطابية.

- وكتبه في المنطق، وهي كتب قد نفقت عن الناس نفاقاً عاماً، ثم يقول: وقلما ينتفع بها في العلوم، لأنها خالية من صناعة التحليل التي لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل في كل مطلوب إلا بها.

ـ وأما صناعة التركيب، وهي التي قصد «يعقوب» في كتبه هذه إليها، يقول صاعد معلقاً على منهجه التركيبي: فلا ينتفع به إلا من كانت عنده مقدمات فحينئذ يمكن التركيب، ومقدمات كل مطلوب لا توجد إلا بصناعة التحليل.

ثم يتساءل متعجباً: ولا أدري ما حمل «يعقوب» على الإضراب عن هذه الصناعة الجليلة. هل جهل مقدارها؟ أو ضن على الناس بكشفه؟ وأي هذه كان فهو نقص فيه.

وله بعد هذا رسائل كثيرة في علوم يقول فيها صاعد:

ظهرت له فيها آراء فاسدة، ومذاهب بعيدة عن الحقيقة.

ولم يزل خواص من المسلمين وغيرهم من المتصلين بملوك بني العباس وسواهم من ملوك الإسلام منذ ذلك الزمن إلى وقتنا هذا يعتنون بصناعة «النجوم»، و«الهندسة»، و«الطب»، وغير ذلك من العلوم القديمة، ويؤلفون فيها الكتب الجليلة، ويظهرون منها النتائج الغريبة، فممن اشتهر منهم بأحكام العلوم، والتوسع في فنون الحكمة يعقوب بن إسحاق «الكندي» فيلسوف «العرب» وأحد أبناء ملوكها وهو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس بن معدي كرب بن معاوية بن خالد بن علي بن ربيعة بن معاوية الأكبر بن الحرث الأكبر بن معاوية بن ثور بن مرفع بن كندة بن عمير بن عذي بن الحرث بن مرة بن أدد بن زيد بن يشخب بن غريب بن زيد بن كهلان بن سبأ بن يشخب بن يعرب بن قحطان».

وكان أبوه «إسحاق بن الصباح» أميراً على الكوفة «للمهدي» و«الرشيد»، وكان جده «الأشعث بن قيس» من أصحاب «النبي» ﷺ، وكان قبل ذلك ملكاً على جميع «كندة» أيضاً عظيم الشأن، وهو الذي مدحه «الأعشى» أعشى بنى قيس بن ثعلبة بقصائده الأربع الطوال التي أولاهن «لعمرك ما طول هذا الزمان»، والثانية «رحلت سمية غدوة أجمالها»، والثالثة «أأزمعت من آل ليلى ابتكاراً»، والرابعة «أتهجر غانية أم تلم».

وكان أبوه «معدي كرب» بن معاوية ملكاً على بني الحرث الأصغر بن معاوية في «حضرموت» وكان أبوه «معاوية» بن جبلة ملكاً بحضرموت أيضاً على بني الحرث الأصغر، وكان معاوية بن الحارث الأكبر وأبو ثور ملوكاً على معد «بالمشفر» و«اليمامة» و«البحرين»، ولم يكن في الإسلام من اشتهر عند الناس بعلوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفاً غير

«يعقوب»، وله في أكثر العلوم تآليف مشهورة من المصنفات الطوال والرسائل القصار ما يزيد عددها على خمسين تأليفاً، فمن كتبه المشهورة:

كتاب التوحيد المعروف «بفم الذهب»، ذهب به إلى مذهب «أفلاطون» من القول بحدوث العالم في غير زمان، ونصر هذا المذهب بحجج غير صحيحة بعضها سوفسطائية، وبعضها خطابية، ومنها كتابه في الرد على «المنانية» إحدى فرق الضلالة القائلة بالأصلين القديمين.

ومنها: رسالته فيما بعد الطبيعة في الرد على «المنانية».

ومنها: كتابه في إثبات النبوة.

ومنها: كتابه في علوم «الموسيقا» المعروف «بالمؤنس».

ومنها: رسالته في تسلية الأحزان.

ومنها: كتاب آداب النفس.

ومنها: كتبه في المنطق، وهي كتب قد نفقت عند الناس نفاقاً عاماً، وقلما ينتفع بها في العلوم، لأنها خالية من صناعة التحليل، التي لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل في كل مطلوب إلا بها.

وأما صناعة التركيب، وهي التي قصد «يعقوب» في كتبه هذه إليها فلا ينتفع بها إلا من كانت عنده مقدمات، فحينئذ يمكن التركيب، ومقدمات كل مطلوب لا توجد إلا بصناعة التحليل.

ولا أدري ما حمل «يعقوب» على الإضراب عن هذه الصناعة الجليلة هل جهل مقدارها، أو ضن على الناس بكشفه؟ وأي هذين كان فهو نقص فيه.

وله بعد هذا رسائل كثيرة في علوم ظهرت له فيها آراء فاسدة، ومذاهب بعيدة من الحقيقة.

من هنا كانت فلسفة الكندي لدى الأندلسيين مشوهة، وآراؤه فاسدة، ومذاهبه التي يذهب إليها بعيدة من الحقيقة.

ربما كان لتلك الآراء الفاسدة عند الكندي استبعده الأندلسيون، فلم نعثر على كتاب للكندي بين هؤلاء الدارسين للفلسفة سوى كتاب له في الأدوية.

الفارابي:

يقول صاعد: ومنهم أبو نصر محمد بن نصر «الفارابي» فيلسوف المسلمين بالحقيقة، أخذ صناعة المنطق عن «يوحنا» بن جيلاني المتوفى بمدينة السلام في أيام «المقتدر»، فبز جميع أهل الإسلام فيها، وأتى عليهم في التحقق بها فشرح غامضها، وكشف سرها، وقرب تناولها، وجمع ما يحتاج إليها منها، في كتب صحيحة العبارة، لطيفة الإشارة، منبهة على ما أغفله «الكندي» وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعليم، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس، وأفاد وجوه الانتفاع بها، وعرف طرق استعمالها، وكيف تصرف صورة القياس في كل مادة منها، فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة، ثم له بعد هذا كتاب شريف في إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها لم يسبق إليه، ولا ذهب أحد مذهبه فيه، ولا يستغني طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به، وتقديم النظر فيه.

وله كتاب في أغراض فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس، يشهد له بالبراعة في صناعة الفلسفة، والتحقق بفنون الحكمة، وهو أكبر عون على تعلم طريق النظر، وتعرف وجه الطلب، اطلع فيه على أسرار العلوم وثمارها علماً، وبين كيفية التدرج من بعضها إلى بعض شيئاً فشيئاً، ثم بدأ بفلسفة «أرسطوطاليس» فقدم له مقدمة جليلة عرف فيها بتدرجه إلى فلسفته، ثم بدأ يوصف أغراضه في تآليفه المنطقية والطبيعية كتاباً كتاباً، حتى انتهى به القول في النسخة الواصلة إلينا إلى أول العلم الإلهي، والاستدلال بالعلم الطبيعي عليه، فلا أعلم كتاباً أجدى على طالب الفلسفة منه، فإنه يعرف بالمعاني المشتركة لجميع العلوم والمعاني المختصة بعلم علم منها، ولا سبيل إلى فهم معاني (قاطاغورياس) وكيف هي الأوائل الموضوعة لجميع العلوم إلا منه.

ثم له بعد هذا في العلم الإلهي وفي العلم المدني كتابان لا نظير لهما، أحدهما: المعروف بالسياسة المدنية، والآخر المعروف بالسيرة الفاضلة. عرف فيهما بجمل عظيمة من العلم الإلهي على مذهب (أرسطوطاليس) في المبادئ الروحانية، وكيف تؤخذ عنها الجواهر الجسمانية على ما هي عليه من النظام واتصال الحكمة، وعرف فيها بمراتب الإنسان وقواه النفسانية، وفرق بين الوحي والفلسفة، ووصف أصناف المدن الفاضلة، وغير الفاضلة، واحتياج المدينة إلى السير الملوكية والنواميس النبوية.

وكان «أبو نصر الفارابي» معاشراً لأبي بشر «متى» بن يونس في علم المنطق، وعليه

معول العلماء ببغداد وغيرها من أمصار المسلمين بالشرق، لقرب مأخذها، وكثرة شرحها، وكانت وفاة أبي نصر الفارابي «بدمشق» في كنف الأمير سيف الدولة علي بن عبد الله بن حمدان التغلبي سنة تسع وثلاثين وثلثمائة.

فهؤلاء هم المشاهير عندنا من أهل التوسع في فنون المعارف، وأما المشهورون بأحكام بعض أجزاء الفلسفة، فكثير.

فلسفة الرازي:

الفلسفة الطبيعية:

قال صاعد: وقد صنف جماعة من المتأخرين كتباً على مذهب «فيثاغورس» وأشياعه، وانتصروا فيها للفلسفة الطبيعية القديمة، وممن صنف في ذلك: أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، وكان شديد الانحراف عن «أرسطوطاليس»، وعائباً له في مفارقته معلمه «أفلاطون» وغيره من متقدمي الفلاسفة في كثير من آرائهم، وكان يزعم أنه أفسد الفلسفة، وغير كثيراً من أصولها، وما أظن «الرازي» أحنقه على «أرسطوطاليس» وحداه إلى تنقصه إلا تقبيحه وإرادة مخاصمته في كتابه: العلم الإلهي، وكتابه من الطب الروحاني وغير ذلك من كتبه الدالة على استحسانه لمذهب الثنوية في الإشراك، ولآراء البراهمة في إبطال النبوة، ولاعتقاد عوام الصابئة التناسخ.

ولو أن (الرازي) وفقه الله للرشد وحبب إليه نصر الحق لوصف (أرسطوطاليس) بأنه محصي آراء الفلسفة ونحل مذاهب الحكماء، فنفى خبثها، وأسقط غثها، وانتقى لبابها، واصطفى خيارها، فاعتقد منها ما توجبه العقول السليمة، وتراه البصائر النافذة، وتدين النفوس الطيبة، وأصبح إمام الحكماء وجامع فضائل العلماء.

وليس على الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد

ومنهم: محمد بن زكريا «الرازي» طبيب المسلمين غير مدافع فيه، وأحد المهرة في علوم المنطق والفلسفة وغيرها من علوم الفلسفة.

وكان في ابتداء تعلمه يضرب العود، ثم ترك ذلك وأقبل على تعلم الفلسفة فنال منها كثيراً، وألف نيفاً على مائة تأليف أكثرها في صناعة الطب. وسائرها في ضروب من

المعارف الطبية والإلهية، إلا أنه لم يوغل في العلم الإلهي ولا علم غرضه الأقصى فأضرب لذلك رأيه. تقلد آراء سخيفة وانتحل مذاهب سخيفة. ودنا أقواماً لم يفهم عنهم ولا هدي بسبلهم، وأدار مارستان «الري»، ثم مارستان «بغداد» زماناً، ثم عمي في آخر عمره. وتوفي قريباً من سنة عشرين وثلثمائة.

تعقيب

من هنا نستطيع القول: إن الأرضية الثقافية التي صادفها المسلمون في شبه جزيرة أيبريا كانت من وجهة النظر العلمية معدومة، على الأقل بالنسبة للثقافة الأغريقية المشرقة التي كانت لديهم. فلقد كانت أسبانيا الفيسيقوطية تجهل لغات الثقافة القائمة في ذلك الوقت مثل اليونانية، السريانية، الفارسية والعربية، وهي اللغات الناقلة للفلسفات العظيمة وخاصة اليونانية، وكانت الثقافة السائدة أساساً في أسبانيا حينذاك هي الثقافة اللاتينية والمسيحية، اللتين اقتصرتا على عدد محدود من المصادر والمذاهب «العقائد». وإذا كانت الأسبانية الفيسيقوطية مهمة للثقافة المسيحية، لكنها لم تكن على الإطلاق كذلك بالنسبة للثقافة الإسلامية. حقيقة لقد استخدم مؤرخ القرن العاشر ابن الجلجل بعض المصادر اللاتينية مثل تاريخ أوروسيوس، وأخبار مان خيرونيمو، بل والاشتقاقات لسان أيسيدورو. ولكن هذا استثناء نادر. ويبدي ابن حزم في حديثه عن المسيحية الأندلسية عدم معرفته لوجود مثل هذه الدراسات، وهو ما يمكن فهمه لو كانت الأعمال اللاتينية ذات أهمية بالنسبة له أو كانت منتشرة بصورة كافية. ببساطة، لم يصادف المسلمون القادمون إلى أسبانيا فلسفة أو علوماً، وهذا على العكس مما حدث معهم عندما فتحوا بلاداً أخرى في المشرق.

وعلى صعيد آخر، فإن[1] الأرقام المتداولة حول عدد السكان الفيسيقوطيين الأصليين بالبلاد وحول عدد الفاتحين هي أرقام غير دقيقة وغير مؤكدة بل ومثيرة للإشكالات. وسيتحدث كروث هيرنانديث عن حوالي ستة ملايين من سكان شبه الجزيرة أمام ثمانية وثلاثين من الفاتحين من أصل عربي، ومائة ألف فاتح من البربر. وكان منطقياً في بادئ الأمر ألا يكون الجيش العربي مؤلفاً من المفكرين بل من السياسيين والعسكريين.

وبالنسبة للبربر لا نستطيع أن نظن فيهم مستوى فكرياً عالياً نظراً لتكوينهم السياسي والعسكري بسبب بعدهم عن المشرق، ولأن الشمال المغربي الأفريقي كانت لهم نفس المشاكل في بداية إسلامهم. ولهذا فإن الإسلام الأسباني كانت له مقوماته البشرية التي

(١) يراجع خواكين لومبا Avempac ابن باجه.

تنهض على أساس المقومات الفيسيقوطية واللاتينية والسكان الأصليين للبلاد في أبعادها الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية. ومن ثم استوجب الأمر إيلاء الاهتمام إلى تنظيم المجتمع الأسباني على ضوء هذه الأبعاد، في حين بقي التثقيف ورفع المستوى الفكري لضرب من ضروب الرفاهية التي توجب الاهتمام بها لاحقاً. وقد ظل هذا الموقف سائداً منذ فتح الأندلس في سنة ٧١١، حتى قيام الخلافة المستقلة في قرطبة في عام ٩١٢ على يد عبد الرحمن الثالث.

وقد تطلب هذا الأمر نضجاً دينياً وسياسياً لإسلام الأندلس أتاح الحكم بأن الموقف قد تغير كذلك لصالح ميلاد جديد للثقافة. وفي الواقع فإننا نجد أن هذا التاريخ قد اقترن كما سنرى بظهور أول حركة إسلامية خالصة هي في نفس الوقت حركة إسلامية أسبانية، وذلك بظهور الصوفية المسرّية التي أسسها ابن مسرّة (٨٨٣ـ ٩٣١).

واستقرار هذه الحركات في الإسلام الأندلسي يستوجب أن تجدد بشكل عام ما مر وما أسهم في تشكيل هذه الحركات من تيارات استمدت وجودها من إسلام المشرق، ولقد كان الإسلام الأندلسي قبل أي شيء لصيقاً من وجهة النظر الدينية، ومن وجهة نظر علوم الكلام بالسنية الأشعرية، ومن وجهة نظر الشريعة بالمالكية، في حين كان الاستثناء الوحيد في هذا هو ابن حزم الذي كان يعتنق مذهب الظاهرية وكما ذكر من قبل، ومع هذا وفي إطار هذه الصورة العمومية للإسلام الأندلسي الحنيف المتشدد، والذي أصبح سمة على جميع مراحله منذ عام ٧١١ وحتى عام ١٤٩٢، كما يستوجب الأمر بلورة بعض التيارات التي تسربت إلى أرضنا وأدت إلى صبغ الثقافة الإسلامية في شبه جزيرة أيبريا بسمات خاصة جداً. وإذا كانت الأندلس قد «أقلمت» كما هو طبيعي التقاليد والعادات والأفكار والمذاهب القادمة من المشرق، فقد بدأ التفرد في شخصية الأندلس يظهر تدريجياً، حتى ساد الإحساس بأن الأندلس تقف على قدم المساواة مع بغداد أو دمشق أو القاهرة. وسأحاول من جهتي ومن خلال هذا التعميم والتوصيف الملائم أن أغوص في أعماق الفكر الفلسفي في الأندلس حتى اكتمال ظهوره في سرقسطة.

وأول الاهتمامات في هذا الصدد تبرز في اقتران الفتح بوجود حياة الزهد والروحانية الخالصة. إذ دخل أسبانيا مع موسى بن نصير أحد التابعين المباشرين لصحابة النبي محمدﷺ يدعى خنش بن عبد الله. وقد كان من كبار الرجال الذين أسهموا بدور فعال في فتح

الأندلس، ووقع على وثيقة استسلام باميلونه، لكن كان قبل أي شيء رجلاً مشهوراً بصلاحه واقتدائه وحياته المتقشفة الزاهدة غاية الزهد. ويهمنا في قصته علاوة على هذا أنه قد استقر في سرقسطة حيث أمر ببناء المسجد الجامع بها، حيث دفن بعد حياة طويلة كواحد من أولياء الله الصالحين. كذلك كان الأمر بالنسبة لداود بن ميمون بن سعيد عامل الوليد خليفة دمشق (٧٠٥ـ ٧١٥) الذي اشتهر بالزهد والصلاح والتقوى، وظهر فيما بين نهاية القرن الثامن وبدية التاسع أحد كبار الأولياء هو حفص بن عبد السلام، الذي ولد في سرقسطة وعينه الحكم الأول بعد أن قام بزيارة المشرق، إماماً لمسجد قرطبة اعترافاً بفضله وتفقهه وصيامه الدهر. وهناك الكثير غيرهم من الأسماء التي يمكن ذكرها، ظهروا كما يذكر آسين بالاثيوس كأفراد عاديين ثم تجمعوا فيما بعد في مراكز وصوامع الزاهدين ودورهم تقليداً ـ حسب تفسير آسين بالاثيوس ـ للمسيحيين، وعلى أي حال فإن هذا الظهور المكثف لزهاد وأولياء يوضح بجلاء خصوصيته سمة إسلامنا السني الأسباني الذي كانت له أصداؤه اللاحقة كما لاحظنا لتونا وسنراه بعد هذا في سرقسطة نفسها.

١ ــ المعتزلة:

بعد فترة قصيرة من استقرار الإسلام بخصائصه في أرض الأندلس، بدأت في الظهور في القرن التاسع بعض فئات المعتزلة، الذي بدأوا يشكلون أهمية كبيرة في تطور الفلسفة في وقت لاحق؛ بل وأثروا على الفلسفة المسرّية كما سنرى عما قريب، وكان هذا دون أن يقلل وجودهم من مكانة الإسلام السني الحنيف. وقد كان دخول هذا الاتجاه من اتجاهات علم الكلام في بادئ الأمر على يد شخصيتين. كان أحدهما الطبيب القرطبي أبا بكر فرج بن سلام، الذي كان قد سافر في أوائل القرن التاسع إلى المشرق، حيث التقى في البصرة مع الفقيه المعتزلي الكبير أبي عثمان عمر بن بحر الجاحظ. وقد تعلم على يديه مبادئ فكر المعتزلة وأخذ معه كل أعماله لدى عودته إلى الأندلس؛ حيث أسس مدرسة لها طابعها، هي أول مدرسة للمعتزلة في الأندلس. وكان الثاني أديباً سياسياً معاصراً لابن سلام هو أبا جعفر أحمد بن محمد بن هارون الذي أتى بالمعتزلة إلى شبه الجزيرة الأيبيرية، وقد تتلمذ على أيديهم العديد من الأشياع، يبرز منهم ابن وهب (توفي سنة ٨٧٥)، وابن لبابة (٨٣٨ـ ٩٢٦)، وفقيه الشريعة البلوطي (ولد سنة ٨٨٦) الذي كان يعلم منهج المعتزلة، علاوة على منهج الظاهرية التي اعتنقها ابن حزم فيما بعد. ولعله ليس من

الضرورة ـ وعلى ضوء ما ورد سلفاً عن مذهب المعتزلة ـ أن نتحدث عن أهمية هذا المذهب في التطور اللاحق للفلسفة.

٢ ــ الشيعة:

وقد دخلت الأندلس فرقٌ ذات فكر شيعي، وهو ما يمكن أن نستخلصه من الدروس التي كان يلقنها داعية من ليفانتي يسمى أحمد كان يعلم التفسير المجازي للقرآن، وما يرادفها من الدروس التي كان يعلمها أبو عبد الله محمد بن أصبغ (توفي سنة ٩٣٩)، والذي ولد في مدينة إسيخا، وكان قد تلقى العلم في مكة مع محمد بن فتح من وادي الحجارة على يد المعلم الشيعي سعيد بن العربي. وعلى صعيد آخر، فإنه كان من المعروف أن مسلمة المجريطي (نسبة إلى مدريد) قد أدخل إلى أسبانيا ولأول مرة تلخيصاً شاملاً بكل أعمال إخوان الصفا إلى أن قام الكرماني بعد هذا بإحضار نسخة أصلية كاملة منها إلى سرقسطة.

وعلى الرغم مما سبق ذكره، فلعله من المفيد التأكيد على المبدأ الذي أرسينا أساسه فيما سبق ذكره عن الإسلام الأندلسي الحنيف، وذلك من خلال كلمات آسين بالاثيوس الذي قال: في الواقع يمكن أن يقال إن أسبانيا المسلمة كانت طوال تاريخها أكثر من أي أرض تمسكاً بالدين الحنيف، مع أنها كانت أبعدها مسافة عن منبع هذا الدين الحنيف. وعلى الرغم من أن الحضارة الثقافية والدينية كانتا نقلاً أميناً لما كان قائماً في المشرق، فإن المذاهب والملل والنحل المتعددة التي قامت في المشرق لم تجد لها في أسبانيا المسلمة إلا صدى يكاد ألا يلاحظ. ولعل مشايخ المذهب المالكي كانوا قد أدركوا إدراكاً تاماً أن الحياة السياسية الإسلامية كانت لا بد أن تقوم على وحدة المذهب العقدي الذي يستمد مقوماته من مفهوم تقليدي معادٍ للفلسفة، وهو ما أدى إلى إخماد أي نزوع للتجديد، وهو ما طبق بأقصى تشدد وعدم تسامح. وقد ساندت الدولة في بدايتها بسلطتها المعنوية وبإجراءاتها العميقة سياسة رجال الدين الحنيف في سعيهم للتمكين لعقيدتهم مما جعلهم يعتبرون أي اجتهاد آخر نوعاً من الهرطقة[1]، ويقول آسين بالاثيوس بعد هذا في كتابه: إن النظام المتزمت وجو الوشاية الملحوظ، كانا كفيلين بوأد أي نزوع إلى التفكير المتحرر أو أي جنوح

(١) آسين بالاثيوس: نفس المرجع السابق (صفحات من ٢٤ـ ٢٥).

عن الدين، لم يكن أحد بمنأى عن إمكانية الحكم عليه بالخروج عن الدين إلا إذا كرس نفسه بصورة كاملة يردد آلياً تلك الصيغ الشرعية والعقائدية لرجال الدين الرسميين. وكانت العلوم الرياضية وعلوم الفلك على صورة متواضعة وتتخفى خلف حجاب حتى لا تعترضه القوانين الشرعية والطقوس الدينية، إذ اقتصرت التعامل مع الرياضيات على حدود متواضعة لا تتعدى الحسابات الضرورية للمعاملات أو لأحكام المواريث، ولم يكن الفلك مشروعاً إلا في حدود ما تقتضيه الشريعة وأحكام الدين وفرائضه[1].

ولهذا لا نجد مدارس علمية قبل القرن العاشر، كما لا نجد تيارات فكرية إلا مدرسة الصوفي ابن مسرة وبعض المدارس الأخرى المتفرقة مثل مدرسة عالم النحو واللغة الشاعر المؤرخ الفكلي (الفقيه أبو عبيدة) قاسم بن محمد الأشبيلي في القرن التاسع عشر، وعالم الرياضيات القرطبي أبي غالب حبيب بن عبادة الذي عاش في نفس الفترة، والفكلي الفقيه أبي عبيدة مسلم الفلنس الذي عاش في نفس القرن، وعالم الرياضيات الشاعر محمد بن إسماعيل الذي كان معلماً للحكم الثاني وتوفي في القرن العاشر، وعالم الهندسة أبي أيوب عبد الفاقد الذي كان معلماً لمسلمة المجريطي، وقد عاش في أواخر القرن التاسع، وقد برز في مجال الطب أحمد بن إياس الذي عاش في أوائل القرن التاسع، وكان له الفضل في إدخال طرق علمية من طب المشرق وطب اليونان وخاصة طب الحراني. وفي عام ٩١٩ تعرف التاجي الشيباني محمد بن مفلت في المشرق على الطبيب الفارسي الشهير الرازي، وهو ما كانت له أهميتان: أولاهما ترجع إلى الوجود الرازي الطبيب كمثل كانت له مكانته العالية في الطب الأندلسي، حيث تفوق طبه على طب ابن سينا، وخاصة في مدرسة سرقسطة الطبية التي كان ينتمي إليها ابن باجي. وثانيتهما لأن الرازي كان يؤمن بفلسفة عقلانية إلى أقصى درجة بل وبصورة أكبر من عقلانية فلسفة أرسطو التي تركت بصمتها على الفكر الفلسفي اللاحق.

لقد قام هؤلاء الذين ذكرناهم على حقبة من حقب الدين الحنيف السلفي حتى القرن العاشر، وذلك في إطار ديني وثقافي تحدثنا عنه لتونا. ويعني هذا شيئان: الأول: غياب تام للفلسفة والمدارس العلمية خلال هذه الحقبة. وثانيهما: أنه عندما تبدأ الفلسفة في الظهور، فإن أحد عوامل انتقالها ودخولها كان من خلال جماعة المعتزلة والباطنية، بل من

(١) المصدر السابق ص ٣١.

خلال المؤلفات العلمية وخاصة مؤلفات الرازي التي بدأت تدرس وتنتشر بصورة تلقائية. بيد أنه حتى تبدأ الفلسفة في أن تصبح واقعاً قائماً، أو تترخ على الأقل مبادئها الأساسية، فإن الأمر كان يقتضي مناخاً اجتماعياً ودينيّاً وسياسياً مختلفاً تمام الاختلاف. وكان هذا هو ما حدث بالضبط في القرن العاشر، في عهد أول خلفاء قرطبة المستقلين عبد الرحمن الثالث، وفي عهد خلفه الحكم الثاني في الفترة ما بين قيام الخلافة في سنة ٩١٢ ووفاة الحكم الثاني سنة ٩٧٦، ثم تولى هشام الثاني الخلافة ومعه وزيره القوي المنصور بن أبي عامر. وقد اتسمت هذه الحقبة بجدية الفكر، والدعم، والتشجيع غير المشروط لكل فروع العلوم والمعرفة كنتيجة لإحضار الكثير جداً من الكتب من المشرق، وكانت ثمرته إنشاء الحكم لمكتبة رائعة في قرطبة، كانت تحتوي على حوالي مليون مجلد. وينتمي إلى هذه الحقبة أو الجيل من علماء المسلمين الأندلسيين الذين تحدث عنهم ابن طفيل في كتابه «الفيلسوف المعلم». وهذا التفصيل الذي أوردناه هنا وأوردناه فيما قبل يتفق مع ما شهد به ابن حزم وابن سعيد الأندلسي وابن تملس بوجه خاص.

وليس هذا مجال سرد أو تعداد أوجه الحضارة والثقافة والعلوم التي برزت في هذه العقود حول قرطبة. لكنه يكفي أن نورد ذكر الطبيب الشهير أبي القاسم الزهراوي، والطبيب والوزير عبد الرحمن الثالث، واليهودي حسداي بن حبروت، والطبيب الأديب الكتاني، ومعلمه ابن فتحون الحمار، الذين ارتبطت أسماءهم بسرقسطة. فضلاً عن غيرهم سنورد أسماءهم فيما بعد. كما عاش في تلك الحقبة الأديب ابن عبد ربه الذي توفى عام ٩٤٠، وعالم فقه اللغة الأرمني القالي، والمؤرخان الرازي وابن القرطبة، اللذان توفيا عامي ٩٥٥ و٩٧٧ على الترتيب. يضاف إلى هذا تلك الحركة الملتفة للترحال من الأندلس إلى المشرق ومن المشرق إلى قرطبة الأندلس، وهو ما أسفر عن حركة انتقال كبيرة لمؤلفات علمية كثيرة.

وإذا كانت هذه الأعمال تشكل المادة التي مهدت للفلسفة القادمة فيما بعد فإنه من الأحرى والتنويه لذكر حركة ظهرت على استحياء قبل هذه التواريخ المذكورة لكن نموها واكتمالها كان معاصراً لها في التوقيت، وهي حركة لا يمكن عزلها عن اتجاهات المعتزلة والباطنية، في الزهد والتصوف التي ظهرت من قبل. وأعني بهذا «المسرية» التي أسسها محمد بن مسرة المولود في قرطبة سنة ٨٨٣، وتوفي عام ٩٣١ محاطاً بكل الإجلال والتبجيل من قبل الشعب.

وأهمية «المدرسة المسرية» أهمية أساسية إذا ما أردنا أن نتفهم التاريخ العام للفكر وللحضارة الأسبانية، ومن ثم الأندلسية والسرقسطية على وجه التخصيص. لقد كان ظهورها ثم نموها وأهميتها راجع إلى القوة الذاتية التي تنطوي عليها هذه المدرسة، فضلاً عن المساندة المبدئية التي لقيتها في تلك الحقبة التي اتسمت بالتسامح وبرعاية أي توجه في هذا المجال. ثم سرعان ما تغيرت الظروف تماماً بالنسبة للمسرية كما سنرى فيما بعد.

لقد أقام ابن مسرة صومعة للنساك والزاهدين منذ بداية دعوته لمذهبه بين قطاعات كبيرة في قرطبة وفي الأندلس بأكملها، ابتداء من «المرية» وحتى جنوب البرتغال، ومن «قرطبة» وحتى «سرقسطة». وألف كتابين هما كتاب التنقيرة وكتاب الحروف اللذين كانا في عداد الضياع والنسيان، لكن الفضل يرجع إلى آسين بالاثيوس في إعادة بنائهما بفضل ما أورده عنهما «ابن حزم» و«ابن عربي» على وجه الخصوص. ومع هذا، فإن كمال إبراهيم جعفر قد اكتشف مخطوطات الكتابين، وهو ما أدى إلى اكتمال جهود آسين بالاثيوس من جهة، وإعادة صياغة وتنقيح بعض تفسيراته من جهة أخرى.

ولقد استفاد الفكر من الغنوصية (العرفانية) وهو يعني: مجموعة من المقالات المشكوك في صحتها لفيلسوف أحريجنتو - الذي اشتهرت دعوته بين مسلمي المشرق والمغرب - وكانت محصلة لسلسلة من مؤلفات ونصوص أفلوطين وفيلون ويروفيريو وبروكليس وجامبليكوس، أي بمعنى آخر الأفلاطونية الجديدة متحدة مع مذهب الغنوصية (العارفين). ويعتمد ابن مسرة بصورة جوهرية علاوة على هذا على صوفية المشرق وخاصة الصوفي «ذو النون المصري» والنهرجوري (القرن التاسع الميلادي).

وكان ذو النون أول من نادى بنظرية «المعرفة» (أو الغنوصية) في مواجهة العلم (أي المعرفة العقلية - البرهانية للإنسان إزاء الله) كانت الفطرة هي الوسيلة الوحيدة آنذاك لمعرفة الألوهية بدءاً من الألفة الخالصة وانتهاء بالحب. وإذا كان حديثنا كله هنا عن الصوفية فلعل من نافلة القول أن ذا النون المصري كانت له أهمية بالنسبة للأندلس يقوم على أنه كان من المعتزلة بالنسبة لعلم الكلام وكان مالكياً بالنسبة لمذهبه في الفقه والشريعة.

ويقدم ابن مسرة منهجاً معرفياً (غنوصياً) نيوأفلاطوني يؤمن بالوحدانية المطلقة لله يبدد بنوره الظلمات ونوره هو الينبوع الكلي (سواء بالنسبة للأجسام أو الأرواح). وانبثق من نوره العقل الكلي والروح الكلية والطبيعة النقية والمادة الثانية (الثانوية) أو العالم الطبيعي

(المحسوس)، ويجب أن ننوه إلى أن هذا الرأي الخاص بالمادة التي توضح الفرق بين الخلق وبين الله، هو الذي أثر تأثيراً شديداً في الفلسفة اللاحقة مثل فلسفة الصوفي المسلم ابن عربي، والصوفي اليهودي ابن جابيرول، والمسيحيين دومنجو جوند يسالتو ودافيد دينان وغيرهم.

والإنسان في إطار هذا المضمون خلق لكي يسلك الطريق المستقيم حتى يحقق في نهاية الأمر الاتحاد الصوفي مع الله. ولهذا فإن ابن مسرة في دعوته التي أخذها من المعتزلة يرى أن الإنسان مخير وحر، وعليه فإنه لكي يصل إلى هذه الغاية يجب أن يسلك حياة الزهد التي أخذها ابن مسرة عن ذي النون المصري وعن النهرجوري، وهي شبيهة في هذا (بالكارثارسيس Kartharsis) النيو أفلاطونية وهي تقوم على الصوم، تهذيب الجسد، التواضع وضبط النفس داخلياً وخارجياً، التقشف، الصبر، الصلاة، وحب الغير ومراجعة الضمير. وقد أثرت فكرة مراجعة الضمير بوجه خاص في الفلسفة السرقسطية. وكذلك في فيلسوف يهودي هو ابن باكودا. ولم تكن المراجعة لذنوبنا وعيوبنا والتوبة، ومن ثم غفران الذنوب فحسب، بل كانت بفرض تطهير السنية ذاتها لتحقيق اتحاد أفضل مع الله. وفي الواقع، فإن النية الصادقة في أعمالنا تشكل لابن مسرة حجر الزاوية في صلاح ما نبطن من عدمه. وسنرى مدى الثقل الذي تشكله النية في الأخلاق عند ابن باجه.

إن الروح المطهرة طبقاً لهذه القاعدة تكون معدة للاتحاد في المحبة مع الله حيث ينعكس عليها كما لو كانت مرآة علم الله. وهكذا فإن الصوفي يصل إلى كشف المستقبل ويصنع الكرامات ويشفع للغير ويتنبأ. لأن التنبؤ ليس منحة يهبها الله بلا مقابل، وإنما هي قمة الكمال للروح. وعندما يصل الإنسان إلى هذه المرحلة فإنه لا يحتاج في الحياة إلى المتع الحسية لأنه يكون في حياته قد وصل إلى منتهى بغيته ألا وهي التحرر من عقال المادة. ومن ثم فإن سعادته المستقبلية والنهائية تقوم على الاتحاد مع الله بعد أن يتحرر تماماً من كل ما هو جسدي.

وقد استقرت مدرسة ابن مسرة في مركزين أساسيين: في قرطبة وفي بيتشينا (المرية). وكانت مدرسة قرطبة مقترنة باسم القرطبي أبو حكم منذر بن سعيد، الذي كان قاضياً لعبد الرحمن الثالث وصديق حميم، ومن كبار المعجبين بالفيلسوف السرقسطي ابن فتحون الحمار. واقترن مركز بيتشينا باسم الإمام الرعيني (٩٥٠- ١٠٤٠) الذي كان يدعو

لضرب من ضروب الشيوعية، وكان يلقى رواجاً بين عامة الناس، علاوة على هاتين المدرستين ـ وكانتا في عداد المدارس الرسمية ـ، ظهر في قرطبة مدرسة أخرى مستقلة أنشأها يحيى بن مجاهد البيري (ت سنة ٩٧٧).

ونتيجة للتسامح والحماسة والرعاية الحسنة التي لقيها العلماء خلال فترتي حكم عبد الرحمن الثالث والحكم الثاني، اكتسب مذهب ابن مسرة صبغة رسمية كمذهب، لكن الحال تغير اعتباراً من عام ٩٧٦ خلال حكم هشام الثاني، الذي استقبل قاضياً يدعى محمد بن يقبه الذي كان يفادي مذهب ابن مسرة. فضلاً عن القضاء على كل ينبوع فكري كان يلقى الحماية والرعاية من قبل. ومع هذا فإن هذه الصوفية قد بدأت تنسحب إلى المرية لكي تصبح شكلاً من أشكال الحركات السرية، لكنها كانت مركزاً أساسياً رئيسياً من مراكز الصوفية الأندلسية التي تركت آثارها على الفلسفة اللاحقة وخاصة في بعض قطاعات فلسفة سرقسطة.

ولقد تردد وكثر الحديث بشأن «أسبانية» المسرية من عدمها. فالبعض يرى أنها مجرد إنتاج مستورد شهد تاريخياً، مثلما ينظر إلى عقلانية ابن رشد. في حين يرى البعض أنها تعبير إسلامي عن الروح الأسبانية. وأياً ما كان الأمر فالواقع هو أنه كان هناك تاريخ طويل له سمات مشتركة عند ابن مسرة (بل وحتى منذ سينيكا) حتى يصل إلى أونامونو (Unamuno)، مروراً بكل من سان خوان دي لاكروث، وسانتا تيريزا التي تتشابه في الكثير مع ابن مسرة، ومع الصوفي المرسي (نسبة إلى Murcia) الأندلسي ابن عربي ومع ابن عباد الروندي (نسبة إلى Ronda)، ومع أبي العباس المرسي، ومع ابن العريف، ومع الشاذليين المتأخرين كما أشار آسين بالاثيوس، وكما أشار كذلك مؤخراً لوثن لوبيث ـ بارلات في كتابه «سان خوان دي لاكروث والإسلام» الذي صدر عام ١٩٩٠. ونجد كذلك في سرقسطة ابن باجة (Avempace) الذي كان يعتنق صوفية عقلانية أو عقلانية صوفية تنتمي إلى الفارابي، وقد تركت هذه الصوفية العقلانية أو العقلانية الصوفية بصماتها على «المسرية» الأسبانية.

لقد نوهنا منذ برهة إلى هذا القطع في مسار الثقافة الذي أحدثه المنصور بن أبي عامر الوزير القوي للحكم الثاني الذي تولى الخلافة بعد هشام الثاني. وهذا الانقطاع كانت له آثاره الجوهرية بالنسبة لتاريخ الفلسفة وخاصة في سرقسطة. والواقع أن المنصور كان يبغي

فرض سلطته بيد من حديد، لكي يضمن وحدة الخلافة التي كان يرى نفسه مسؤولاً عنها. ولهذا فقد لجأ إلى الشعب وخاصة رجال الدين والفقهاء والقضاة. ومن الطبيعي أن يتطلب هذا اللجوء أن يبادر في كل تصرفاته إلى العودة الكاملة إلى الدين الحنيف، وإلى إلغاء كل حرية اجتماعية أو دينية أو فكرية. ولقد حرض الفقهاء المنصور فأمر بإحراق مكتبة الحكم الثاني الكبيرة، ثم سجن أو طرد أو قتل كل من كان يشك في اعتناقه لحرية الفكر أو يتبع أي مذهب آخر.

ثم تبلغ الأمور حداً كبيراً من السوء ونتيجة لتولي الخلافة رجل ضعيف مثل هشام الثاني (١٠٠٩) تتفجر شرارة «الفتنة» أو الحرب الأهلية، ويحارب المنحدرون من بني أمية عبد الرحمن الثالث والحكم الثاني وهشام الثاني ضد العامريين، أو بمعنى أصح ضد الدولة الجديدة التي أقامها المنصور والحموديون، وكنتيجة لهذه المصادمة الداخلية الدامية المعقدة زالت هذه الخلافة في سنة ١٠٣١، وقام حكم ملوك الطوائف، حيث قامت مرة أخرى الممالك العائلية القديمة في كل مدينة من مدن الأندلس، وأصبحت لكل مدينة حكمها الذاتي، وحاول كل ملك من ملوك الطوائف أن يقلد بل ويباهي بعضهم البعض في تقليدهم لما كان في خلافة قرطبة. وقد أدى هذا إلى ظهور عصر جديد من عصور التألق من الثقافة والفكر، فبدأت كثير من ممالك الطوائف في استقراض مدى تسامحها وتحررها ورعايتها للعلوم وللمعرفة، وتبرز من بين ممالك الطوائف ثلاث في المجال الفكري: قرطبة (استمراراً لتألقها القديم) وطليطلة وسرقسطة. وها هو الوقت يحين لظهور الفلسفة، ولكنها لا تظهر إلا في نهاية القرن الحادي عشر، ويكون ظهورها بشكل أكبر اعتباراً من القرن الثاني عشر، حيث تظهر على المسرح، وتتفرد بهذا الوجود سرقسطة، وهو ما سنراه، بل ولقد كانت سرقسطة الطريق الوحيد أو الذي يرجع إليه وحده الفضل لهذه الطفرة في التفكير الفلسفي في الأندلس.

ومع هذا يجب ملاحظة أنه رغم التسامح والحرية السائدين في ممالك الطوائف، فلم يضع ولم يغب أبداً الشعور الأساسي بالسنية الحنيفة الماثلة في المذهب المالكي وجدية ونقاء الإسلام الأسباني. ولعلنا نستطيع أن نجد هذا بحذافيره متمثلاً في سرقسطة.

٣ ــ ابن حزم الأندلسي:

وعند استعراض الفكر الإسلامي الأندلسي على إجماله لا يمكننا أن نغفل الشخصية

القرطبية العظيمة ابن حزم. ويقول كروث هيرنانديث[1]: «إن ابن حزم ليس بالطبع فيلسوفاً بالمعنى الدقيق للكلمة، ولكنه فقيه في علوم الدين، ويبرز قبل أي شيء كمؤرخ في علم الدين والشريعة الإسلامية. بيد أن استخداماته وتطبيقاته الفلسفية تكشف عن أيديولوجية فلسفية». ويمكن استنتاج هذا في واقع الأمر من خلال مؤلفاته التي برز منها: كتاب «الفصل في الملل والنحل»، أو كتاب «الأديان والفرق والمدارس»، وكتاب «الأخلاق والسير»، و«طوق الحمامة» وقد ترجمها إلى الأسبانية آسين بالاثيوس، وكتاب «الإحكام في أصول الأحكام»، وكتاب «في مراتب العلوم» وغيرها كثير.

والأساس الفلسفي لابن حزم هو النيوأفلاطونية الإسلامية الأندلسية المتحدة مع عدد من العناصر (وإن لم تكن كثيرة) لعلم المنطق وعلم التنسك الأرسطوي، علاوة على بعض المفاهيم التي دعا إليها الغزالي والتي احتلت مكاناً هاماً في المدرسة اللاحقة على ابن حزم.

ولقد تعرف الغزالي على أعمال ابن حزم في الوقت الذي قرأ فيه هذا القرطبي أعمال الغزالي من خلال أحد تلاميذه هو أبو بكر بن العربي الذي ارتحل قبل عام ١١٠٦ إلى المشرق وعاد بعدها إلى الأندلس. ولقد انتشر فكر ابن حزم الذي لا يعد فلسفياً بحذافير الكلمة في جميع أرجاء الأندلس حتى عصر ابن رشد وابن العربي المرسي، مروراً بمدرسة سرقسطة الفلسفية، وهو ما سنراه فيما بعد.

ولعل استعراض الصورة الكاملة لفكر ابن حزم يستوجب تعدي الحدود الخاصة والموضوعية لهذه المقدمة والدراسة، بيد أني سأتوقف عند نقطة هامة من هذا التاريخ عن الفكر الإسلامي في سرقسطة.

ويقوم ابن حزم من جهته بتصنيف المعارف في كتابه «رسالة التوفيق على شرع الحياة باختصار الطريق»، وهي دراسة منهجية مفيدة للتعرف على موقف العلوم الفلسفية في هذا الوقت الذي يعد مفترقاً للطرق بين نهاية الفتنة وبداية عصر ملوك الطوائف الذي لم تكن الفلسفة فيه قد احتلت مكانتها كفلسفة.

ويجدر بنا أن ننقل هنا هذا النص الكامل رغم طوله. يقول ابن حزم: «وعلوم القدماء هي:

---

(١) كروث هيرنانديث، تاريخ الفكر في العالم الإسلامي، مدريد، ١٩٨١، جـ ٢ ص ٣٧.

أولاً: الفلسفة وقوانين المنطق التي سار على هديها أفلاطون وتلميذه أرسطو والإسكندر الأفروديسي ومن سار على آثارهما من بعدهم، وهذا العلم علم نافع وذو درجة رفيعة إذ تقوم عليه المعرفة الحدسية للعالم أجمع بكل ما فيه من أجناس وأنواع وجواهر وأفعال، علاوة على تحديد الأحوال التي يجب أن تجتمع للبرهان (للتجلي - للبيان - إظهار. . . الخ) الحاسم الذي بدونه لا يمكن (إقرار) تبيان الحقيقة أو الخطأ في أي شيء. ومن ثم فإن أهمية هذا العلم عظيمة حتى يمكن استجلاء الجوهر الحقيقي للكائنات والتخلص مما لا ينتمي إلى هذا الجوهر.

ثانياً: علم الأرقام. . وهو علم نافع وصادق (حقيقي) وقاطع، ولكنه علم يقتصر نفعه على الحياة الدنيوية لأن نفعه قاصر على تقسيم الموارد.

ثالثاً: علم الهندسة الذي اجتمع في كتاب إقليدس ومن سار على نهجه. وهو كذلك علم نافع وقاطع. وغايته الرئيسية تكمن في المعرفة الحدسية للعلاقة النسبية للخطوط والأشكال، بعضها مع بعض. وهذه المعرفة تستخدم في شيئين: الأول، لفهم وصف الشكل الخارجي للمدارات السماوية وللأرض، والآخر لرفع الأثقال والمعمار والمساحة.

رابعاً: علم الفلك الذي ألف فيه بطليموس ومن قبله هيباكوس، ثم من سار بعدهما على دربهما، أو من سار على درب من هم قبلهم من الهنود والأنباط والأقباط. وهو علم قاطع ونافع يقوم على التجربة المحسوسة وهو علم نافع أخلاقياً. وغايته معرفة المدارات السماوية، والحركة الدورانية، وتقسيماتها وأقطابها وأبعادها، وكذلك معرفة الكواكب وحركتها وجاذبيتها وعظمتها، وبعدها وحركة دورانها. ونفع هذا العلم يقتصر على التوصل إلى إدراك الكمال في خلق العالم، وإدراك عظمة علم الخالق.

خامساً: الطب الذي قدمه لنا أبقراط وجالينوس وديوسقريديس ومن ساروا على نهجهم، وهو يعلمنا علاج الجسد من الأمراض. وهو علم نافع وقاطع لكنه قاصر على الحياة الحاضرة. وهو علاوة على هذا علماً جامعاً لأننا نجد أن سكان الصحاري يشفون من أمراضهم بدون طبيب، وبدون أي علاج، تتمتع أجسامهم بالصحة مثل أولئك الذين يستخدمون الأدوية بل وقد يكونون أكثر صحة منهم.

ويقول ابن حزم: إن كل هذه المعارف قد جرى تلقينها على أيدي الأغريق، لكنها وقبل كل شيء يرجع الفضل فيها إلى الله الذي علم الإنسان ما لم يعلم. ويأتي فوق كل

هذه العلوم، العلوم الدينية (علم الكلام والشريعة والحديث)، التي تقضى إليها كل ما في العلوم، ولكي تكتمل بهذا وتبغي الإنسان بالفوز برضاء الله[1]».

إن هذا النص الطويل ذا المغزى الكبير يمكن له أن يتكمل بنص آخر سأورد جزءاً منه وألخص الجزء الآخر نظراً لطوله. إذ يقول ابن حزم: إن الناس ينقسمون إلى قسمين: بعضهم يكرسون أنفسهم تماماً للعلم وللمعرفة العقلية، حيث يضعون العلم والمعرفة فوق الإيمان. وآخرون على خلافهم يتخلون عما هو عقلاني ويقتصرون على طلب الحقيقة الموحاة. ويقول ابن حزم: إنه نفسه كان ينتمي في البداية إلى المجموعة الأولى من الناس إلى أن اشتغل «بمناهج البرهان المنطقي حيث توصل بفضل من الله إلى التمكن منه لكن هذه المناهج لم تزد من صدق ما كان عليه من إيمان مثقال ذرة، إنها جعلتني أعرف بفضل من الله ما كان الله قد أعطاه لنا على طريق الحق». إلا أن الذين ظلوا يرددون بصورة إلهية النصوص القرآنية دون أن يفهموا معناها، ودون أن يشغلوا أنفسهم باللجوء إلى المصادر الفقهية للبحث فيها عن أصل لقراراتهم؛ لأن شاغلهم الوحيد كان الحفاظ على مكانتهم ومراكزهم الاجتماعية، أو كانوا منهمين في مهمة رواية الأحاديث التي لا تفنى، ولقد كانت هذه المدرسة علاوة على هذا تنكر أي برهان قاطع، ولكي يبرزوا كراهتهم لم يكونوا يرددوا إلا «أنه محرم عليهم المجادلة». لكنني أود أن أعرف من هو الذي حرمها عليهم.

بالنسبة لابن حزم، كان من الضروري على العالم الحق ورجل الدين الحق أن يكون على معرفة بالعلم والفلسفة القائمتين على: الرياضيات والفلك والمنطق وبعض الفلك الشرعي. هذه هي المعرفة العلمية الفلسفية في عصر ابن حزم، وهي كما يلاحظ بعيدة عن علم الطبيعة والميتافيزيقية بمفهومها المعروف وعن كل ما ورد بعد هذا اعتباراً من عصر ابن باجة وسرقسطة، وأخيراً فإن هذه المعارف بالنسبة لابن حزم ما لم تكن خاضعة لمبادئ الدين وعلم الكلام فإنها تضحي غير ذات جدوى وتؤدي إلى التخبط الديني.

إن هذه النصوص يرجع إليها الفضل في إعطائنا صورة عن موقف الدراسات في تلك الآونة وخاصة الفلسفية منها، علاوة على أنها تلقي الضوء على المناخ الاجتماعي والديني الذي كان يحيط بمثل هذه الدراسات، وأعني المقاومة المتشددة للفقهاء، وهو ما

---

(١) نص منقول عن م كروث هيرنانديث. تاريخ الفكر في العالم الإسلامي، مدريد ١٩٨١ جـ ٢، من ص ٣٧.

تناولناه بالحديث من قبل، إلا أنها تعطينا في الوقت ذاته مؤشرات عن موضوع يطرحه ابن حزم، ولم يلق بعد مثل الحلول التي لقيها في المشرق وخاصة حلول الفارابي وابن سينا، وأعني بهذا الإيمان وعلم الفلسفة والعلاقة بينهما. ولقد أوجد ابن حزم لنفسه البديل، وهو بديل مشابه إلى ما أوجده الغزالي لنفسه في المشرق. ولكن الأمور كان ولا بد أن تظل على ما هي عليه، في انتظار فيلسوف متصل بسرقسطة كان هو ابن سعيد، لكي يكون هناك خيار آخر أقرب إلى خيار الفارابي الذي اعتنقه ابن رشد فيما بعد، وأعني بهذا وبتعبير آخر، بديلاً آخر فلسفياً حراً.

ويمكن أن نلخص موقف ابن حزم على الشكل التالي: إن العقل الإنساني يستطيع أن يدرك وبدون وحي وجود وحدانية الله، كما يمكنه أن يبرهن بالحجج على الإمكانية والضرورة الواقعية التاريخية للوحي، ومع هذا فإن العقل الإنساني قاصر عن إدراك جوهر الله الذي لم يكن له كفواً أحد من المخلوقات الزائلة العابرة. ومن ثم فإن الوحي الإلهي كان ضرورياً.

أولاً: لكي يشرح الحياة الفردية والاجتماعية للإنسان بالنسبة لما يتعلق باللغة وبالعلم: فكل شيء قد أحاط به ما أوحاه الله.

ثانياً: وقبل كل شيء كان الوحي ضرورياً لإدراك جوهر الله.

وثالثاً: لكي تتحقق غاية السعادة للناس أجمعين، إذ إنه ليس كل الناس متمتعين بالمعرفة، وإن الناس محتاجون لأن يعرفوا كل ما هو ضروري للفوز بمرضاة الله من خلال التشريع. وبعد نزول الوحي فإن على الإنسان أن يتوقف عن إعمال العقل في النص المقدس بحثاً عن معان مجازية أو مستعارة أو باطنية لكلمات الكتاب الكريم، ويجب أن يكون تفسيره حرفياً. وجدير هنا بالذكر أن ابن حزم كان مقتنعاً بمدرسة الظاهرية الحرفية في التشريع، ومن ثم فإن رجل الدين يستطيع أن يستخدم العقل للتدليل على مسلمات الإيمان (وجود الله وإمكانية الوحي والحاجة إليه)، ونبذ الأفكار المعارضة للعقيدة الموحاة، إلا أنه لا يستطيع أن يفسر معاني الكتاب من خلال المجاز والباطنيات. ولهذا فإن إيمان العامة الذين لا يلجأون في إيمانهم إلى التفكير هو إيمان صحيح مثله تماماً مثل إيمان رجل الدين الذي يلجأ إلى العقل في إطار الحدود المقررة.

وكما يلاحظ، فإننا ما زلنا بعيدين عن مفهوم ملائم للفلسفة (بالنسبة لما يتعلق

بمضمونها) وما زلنا بعيدين عن إيجاد تعتيم لها إلى جانب الإيمان. إلا أن الحل الذي أعطي للصراع بين الإيمان والفلسفة يظل ذا طابع ديني أكثر من كونه ذا طابع فلسفي. ولكي يتغير الموقف كان من الضروري الانتظار بعض الوقت.

لا أريد أن أغلق هذا الفصل عن ابن حزم دون التنويه عن كتاب كان له أثره في الفلسفة السرقسطية، سواء بالنسبة لانتشاره أو لتأثيره على من كتب فيها من بعده. وأعني بهذا كتاب ابن حزم «كتاب الأخلاق والسير». وهو كتاب نصفه عن علم النفس ونصفه عن الأخلاق المتشربة بالفلسفة الرواقية التي تأثر بها ابن حزم تأثراً محسوساً.

ويقول كروث هيرنانديث: كان هذا العقد بين الأخلاق وعلم النفس، المصدر الرئيسي لإعادة بناء الإطار الأخلاقي للأندلس، وكما سنرى فإنه قد أخذ صورة كبيرة من صور التواجد في فلسفة سرقسطة، ويقول ابن حزم: «لقد جمعت في هذا الكتاب كثيراً من الأفكار التي أوحى إليّ بها من أبدع ووضع في نفس نور العقل ما مرت به الأيام وما تقاتب على صروف الدهر. لقد حباني الله من فضله وجعلني رجلاً يشغل على الدوام نفسه بتقلبات القدر، وبما هو مكتوب علينا (وأحداثه الجسام). لدرجة أني قد أفنيت جل عمري في هذا الضرب من ضروب التفكير، مفضلاً أن أكرس هذا العمر في الاختبار والدراسة، التي أتاحتها لي حياتي ولقد ضمنتها كتابي هذا كي ينفع الله به من يقع بين أيديهم[1]».

ولكتاب ابن حزم مثيل، أو لعله المصدر الأصيل لكتابه وعنوانه «إصلاح الأخلاق» للمسكاوي، الذي يتشابه مع كتاب ابن حزم تشابهاً واضحاً. بيد أن هنالك كذلك تشابهات مثيلة لاحقة تجعل الإنسان يميل إلى القول بوجود تأثير بصورة أو بأخرى على المناخ الفلسفي في سرقسطة.

الأول: كان بصورة لائقة وكما سنرى فيما بعد واحداً من أبرز من كتبوا في علم الأخلاق ألا وهو ابن باجة. إلا أن الأمر يستلزم وبصورة أكثر دقة أن نذكر أن كتاب ابن حزم كان معروفاً تمام المعرفة في سرقسطة، وأنه كان موضع تقييم وحكم اليهود الثلاثة: ابن حابيرول في كتابه «إصلاح الأخلاق»، وابن باكودا في كتابه «واجبات القلوب»، والمنقلب إلى المسيحية بذرو الفونسو «النظام الأيكليريكي».

(١) ابن حزم، الأخلاق والمسيحية، ترجمة آسين بالاثيوس، مدريد ١٩١٦ ص ١.

لقد كان أحرى أن أورد ذكر مثل هذا الأثر، وأنا أتحدث عن الفلسفة السرقسطية وشخصية مثل ابن حزم. وعلى صعيد آخر، كانت لابن حزم صلة أخرى بسرقسطة رغم أنها كانت صلة غير مباشرة. إذ إنه يذكر من بين معلميه المضجعي أو الثاني الذي اشتهر بطبه وضلوعه في علم المنطق وهاجر من قرطبة بسبب الفتنة حيث حل في سرقسطة ومات بها. كما كان للكتاني معلم آخر من سرقسطة اسمه ابن فتحون الحمار. وسيجري الحديث عنهما في حينه. إلا أن هذين المعلمين، فضلاً عن ابن حزم، يدفعوننا إلى نص كتبه فترك بن طفيل حيث يتحدث عن ثلاث أجيال من الفلاسفة في الأندلس، وهذا النص القصير يضعنا في نقطة نترك فيها هذا الإيجاز التاريخي (نقطة نهاية الفتنة وبداية عصر ملوك الطوائف) ليدخلنا كذلك وبصورة مباشرة إلى سرقسطة والفلسفة التي ظهرت فيها.

ويقول ابن طفيل في كتابه الفيلسوف المعلم(١): والغاية الثانية التي ذكرنا أن سؤالك ينطوي عليها هي أنك تريد أن تعرف هذا الشيء: (الحقيقة أو حقيقة الألوهية) بطريقة أولئك الذين يبحثون عن الحقيقة من خلال قوة العقل وحسب، وهذا ـ أكرمك الله ـ شيء يمكن أن يكون مكانه الكتب ويمكن تفسيره. لكن هذا الشيء أندر من الكبريت الأحمر، وخاصة في هذا البلد الذي نعيش فيه، لأن هذه المعرفة هي في حد ذاتها نادرة كي يمكن لفرد واحد بعد آخر الحصول عليها. ومن يستطيع الوصول إلى بعض منها لا يفضي بها إلى غيره من الناس إلا مجازاً، لأن الدين الإسلامي والقانون الحق يحرمان دراستها. ولا تحسبن أن الفلسفة التي وصلت إلينا من خلال كتب أرسطو وأبي نصر (الفارابي) وفي كتاب الشفاء (لابن سينا) كافية لتحقيق ما تبغي، ولا تظنن أن أي أندلسي قد كتب عن هذا شيئاً شافياً. لأن كل الناس الذين يتمتعون بروح عالية قد عاشوا في الأندلس قبل أن ينتشر في هذا البلد علم المنطق وعلم الفلسفة. لقد كرسوا حياتهم وحسب لعلوم الرياضيات فبلغوا فيها شأواً بعيداً، ولم يتمكنوا من دراسة الباقي. ثم أتى من بعدهم جيل آخر ولج أكثر منهم في معرفة المنطق. وقد أعملوا التأمل في هذا، لكنه لم يقدهم إلى الحقيقة الكاملة. . . بعد هؤلاء أتى جيل آخر من الناس برعوا في التأمل وأقرب إلى الحقيقة. ولم يكن من بينهم أكثر فهماً وتأملاً في يقين ونظراً ثاقباً من أبي بكر الصائغ ابن باجة.

---

(١) ابن طفيل ـ الفيلسوف المعلم، ترجمة. أ. جونثاليث بالينثا، مدريد، ١٩٤٨ ص ٥٠ ـ ٥١.

ويبرز هذا النص الدلالة مرة أخرى على غياب الفلسفة في الأندلس حتى عصور متأخرة أتى قبلها جيلان من المفكرين.

أولهما: جيل علماء الرياضيات والفلك والطب، الذين عاشوا كما ذكرنا منذ قليل في عصر الخلافة المستقلة حتى الفتنة ثم سقوط الخلافة.

ثم ظهر بعدهم جيل آخر هو جيل علماء المنطق الذين بدأ العلم من خلالهم يأخذ في السير خطوات أخرى. وينتمي إلى مرحلة رجال المنطق ـ التي عاصرت دخول أفكار أرسطو وتعليقات اليونانيين والعرب عليها ـ ابن حزم، وذلك الغزالي الذي رغم هجومه على الفلسفة فإنه يعتنق منهجاً في المنطق له أهميته. ولقد حدث هذا في القرنين العاشر والحادي عشر، ولقد برز خط الاتجاه إلى علوم المنطق في سرقسطة كما سنرى عما قليل، واكتمل في صورة أبي سلط الدنيوي (١٠٦٧ـ ١١٣٤) الذي ألف كتاباً هاماً في المنطق عنوانه تقديم الذهن الذي يستلهم أفكاره من كتب بورفيريو وأرسطو في هذا الشأن على وجه الخصوص.

بدأت المرحلة الثالثة حين ظهرت الفلسفة لأول مرة كفلسفة، وكان هذا في القرنين ١١، ١٢، وهو ما اقترن بازدهار ممالك الطوائف، وخاصة في تلك السنوات التي ارتفع فيها شأن الفكر والفلسفة في سرقسطة، ويؤكد ابن طفيل نفسه على أنه لم يكن هناك أي فيلسوف يطاول فيلسوف سرقسطة ابن باجة. لا يشير إلى أي واحد آخر بل ولا يشير كذلك إلى ابن رشد نفسه. ويعني هذا أن الحديث عن الفلسفة في ذلك العصر هو الحديث عن ابن باجة. بيد أن مثل هذه الشخصية لا يمكن أن تظهر بمعزل عن غيرها من الشخصيات التي عاصرته، لكن هذا يدعو إلى الظن بأن المناخ السائد في سرقسطة قد أتاح لمثل هذه الشخصية الظهور، كما كان الأمر نفسه بالنسبة لقرطبة التي ظهر فيها ابن رشد، وابن ميمون (يهودي). ثم تردف القول بأن هناك عناصر أكثر من كافية ـ كما سنرى فيما بعد ـ كانت كفيلة بدعم هذا الظن.

وفي هذا الشأن، سأشير إلى نقطة سألج إليها فيما بعد: فإذا كنت فرقت سلفاً بين الحكمة والفلسفة فإن علي الآن أن أفرق في داخل إطار الفلسفة (التي هي من أصل يوناني) بين معنيين:

أولهما: الفلسفة بمعناها العريض الذي يشمل الفلسفة بمعناها كما هي فلسفة

(الطبيعة وما وراء الطبيعة) مثلها مثل: المنطق والطب والفلك والرياضيات. وبهذا الصدد فإن المسلمين كانوا يشعرون بأنهم فلاسفة لأن كل هذه العلوم كانت تستوجب استخدام العقل كما أنه يستخدم بمفهومه في اليونان. فضلاً عن هذا، فيجدر أن نضيف أن معظم فلاسفة الأندلس كانوا في نفس الوقت ضالعين في العلوم والمنطق والطب. والمعنى الآخر للفلسفة بصورة أكثر تحديداً ودقة، كانت الفلسفة ترتكز على ما وراء الطبيعة والطبيعة (علاوة على الأخلاق). وبناء على هذا فإن الفلسفة كانت بمعناها الواسع موجودة منذ الجيل الأول الذي أشار إليه ابن طفيل. ولكن الفلسفة بمعناها المحدد الدقيق ظهرت في وقت متأخر في شخص ابن باجة وفي سرقسطة.

والمشكلة الوحيدة تكمن في تحديد تواريخ التعامل مع أعمال أرسطو في الأندلس، وعلى وجه التحديد في سرقسطة حيث عاش أول فيلسوف وكتب عنها. وفي الواقع فإن أول ما وصل إلى شبه جزيرة أيبريا كان كتاب الاصطخري والتعليقات الأغريقية المكتوبة عنه وجدت ترجمتها إلى العربية. وقد حدث هذا في القرنين العاشر والحادي عشر. في تلك الآونة لم يكن هناك طبيعة أو ما وراء الطبيعة أو نصوص عن النفس... الخ. كما لا يعرف إن كانت قد دخلت مع المنطق أو مع أعمال الفارابي أو ابن سينا. نعرف هذا فقط أيام ابن حزم فالغزالي، وعلى أسوأ الفروض فلنقل أن أحداً لم يسمع عنها.

ويقول كروث هيرنانديث: إنه بعد المنطق قد ظهرت في الأندلس أعمال الفارابي وابن سينا في حين لم تظهر فيه أعمال أرسطو نفسه التي ظهرت بعد ابن باجه وابن طفيل.

إن أحد الأسباب في هذا هي أنه إذا كانت هناك الطبيعة وما وراء الطبيعة موجودة هناك لم يكن هيرنانديث ليقول إن معظم كتاب الشفاء لابن سينا متفق مع الأصول الأرسطوية، في حين أن ابن رشد يذكر هذه الأصول لأول مرة. ويعتقد آخرون أن أعمال أرسطو على العكس مما ذكر قد دخلت الأندلس مع أعمال الفارابي وابن سينا. ويذكر هذا ابن طفيل في النص التالي: «... الفلسفة التي وصلت إلينا في كتب أرسطو وكتب أبي نصر (الفارابي) وفي كتاب الشفاء (لابن سينا)». ومن جهة أخرى فإن ابن باجة يعطي انطباعاً بمعرفته معرفة مباشرة بما كتبه أرسطو عن الطبيعة، كما لا نجد سبباً ما للتفرقة والقول بدخول أعمال الاصطخري إلى أسبانيا، في حين لا نقول هذا بالنسبة لدخول كتب مسلمي المشرق الذين علقوا على أعمال خاصة إذا ما أخذنا في الاعتبار قصر الفترة بين ابن باجة (١٠٧٠ـ ١١٣٨) وابن رشد (١١٢٦ـ ١١٩٨).

وإذا كان ابن رشد فقط قد أقدم على مغامرة قراءة أرسطو بصورة مباشرة، في حين أن من سبقه قد قرأه على أيدي الفارابي أو ابن سينا، فإنه يمكن لنا أن نفهم هذا بسبب «أسلمة» أرسطو العميقة في إطار الحضارة الإسلامية: ولعله هنا يكون من المربح جداً من الوجهة الدينية أن يقرأ مسلم لأرسطو وهو معد نفسياً من قبل لكي يدرجه في إطار العقائد الإسلامية، على أن يبدأ المسلم في قراءته كفكر جديد عليه، ودون أن تكون لديه فكرة مسبقة، والواقع أن هناك مبررات وحجج لها وزنها لكلا الموقفين، لكنه قد يكون من السهل أن نورد أن بعد المنطق الأرسطوي قد دخلت في القرن الحادي عشر كل أعمال الاصطخري، وهو ما أدى إلى أن يتعرف عليها ولأول مرة ابن باجة في سرقسطة. . . في سرقسطة لأنه ليس هناك أي أثر أو دليل عن أرسطو قبل ابن باجة. اللهم إلا إشارات عابرة ترد في النيوأفلاطونية عند استخدامها.

ويشدنا تيار الأعمال والأفعال لنجد أنفسنا في قلب مولد الفلسفة في مكانها الأصلي في سرقسطة.

الفصل الثاني

من اعلام فلاسفة الأندلس

ابن مسرة

ابن مسرة ومدرسة الاعتزال

ـ حياته وفلسفته:

يذكر المؤرخون أن أول من اشتهر بإدخال الحكمة إلى الأندلس هو محمد بن عبد الله بن مسرة القرطبي (٢٦٩ـ ٣١٩هـ الموافق ٨٨٣ـ ٩٣١م). وقد أسس مدرسته الفلسفية بمكان منعزل يقع بجبال قرطبة، ولم يكن قد ناهز الثلاثين إلا قليلاً. وكان بالنيثيا يرى أنه مفكر إسلامي أصيل أنجبته قرطبة، وكان يستر آراءه وراء ستار من أراء المعتزلة والباطنية، ويرى أن مذهبه الحقيقي يرجع إلى آراء الأفلاطونية الحديثة التي كانت مؤتلفاً من آراء مدرسة الإسكندرية وخاصة أنباذوقليس. ومن تأليفه: «التبصرة»، وأثارت تلك الرسالة التي طبعها د. كمال جعفر باسم: «رسالة الاعتبار» وكتاب: «الحروف»... ردوداً كثيراً في الأندلس.. من هذه الردود:

* رد أبي سعيد ابن العربي.

* رد القاضي ابن زرب.

* رد ابن سالم وابن خفيف..

* أبو بكر الزُبيدي له كتاب في الرد على ابن مسرة وأهل مقالته سماه: هتك ستور الملحدين.

وقد حاول آسين بلاثيوس: أن يجمع أطراف مذهب ابن مسرة الفلسفي والديني معتمداً على ما ورد منها في كتب الكتّاب الأندلسيين كابن حزم، وابن صاعد، ونشرات في «الفتوحات».

وهذا بلا شك اجتهاد من آسين بلاثيوس... غير أنها لا تهدي إلى حقيقة الدور الذي قام به ابن مسرة، أو إلى مكونات مذهبه الفلسفي.

أثار صنيعه هذا غضب الفقهاء فأغروا به لدى الساسة فرموه بالتفسخ والإلحاد، وأحرقت كتبه.

ومنذ ذلك الحين أصبحت الفلسفة تذكر ضمن الاتجاهات العقلية الغريبة عن الدين والمناهضة له.

بذلك يعتبر عزل ابن مسرة عن المجتمع عزلاً للدراسات الفلسفية نفسها عن الناس بتلك الديار.

ومن تلاميذه:

- رشيد بن فتح الدجاج القرطبي الذي اتهم بمذهب ابن مسرة ٣٧٦.
- وإلياس بن يوسف الطليطلي.
- وخليل بن عبد الملك.
- ومحمد بن عبد الله بن عمر بن خير القيس.

وقول ابن حزم كما ذكره المغربي في وصف مدرسته: وله أتباع يكثر تعدادهم على أمر عظيم من الأهمية حيث إنه يعطي الباحث تفسيراً مقبولاً، لذلك كان الحشد الهائل من الأفراد الذين انبثوا في ثنايا المجتمع بين مستخف بالليل وسارب بالنهار مع كتب الأوائل... وذلك حينما وقع على ابن مسرة اضطهاد الحكام والفقهاء، وعلى أتباعه أكثر من مرة حين طرد ونفي، ومرة على أتباعه ومرة حين أحرقت كتبه في عهد الناصر، ومرة في عهد المنصور الحاجب، لذلك تفرقت الفرقة المسرية في باطن المجتمع.

من هنا: انتشرت الحكمة على مستوى الأفراد دون المستوى الرسمي للخلافة في الأندلس.

كذلك نص صاعد الأندلسي، وهو فيلسوف ومؤرخ لها في الأندلس ـ عن ابن مسرة الجبلي في تقييم فلسفته مثيراً للجدل لدى مؤرخي القدماء والمحدثين، حيث نسبه فيه إلى مدرسة، ولخص فيه آراءه.

ولما كان ابن صاعد حجة اعتمد عليه من جاء بعده. . . يقول في تقييم فلسفة ابن مسرة:

فأما «بندقليش» فكان في زمن «داود» النبي عليه السلام على ما ذكره العلماء بتواريخ الأمم، وكان أخذ الحكمة عن لقمان بالشام، ثم انصرف إلى بلاد اليونانيين، فتكلم في خلق العالم بأشياء يقدح ظاهرها في أمر المعاد فهجره لذلك بعضهم، وطائفة من الباطنية تنتهي إلى حكمته، وتزعم أن له رموزاً، قلما يوقف عليها.

وكان «محمد بن عبد الله بن مسرة الجبلي الباطني» من أهل قرطبة كلفاً بفلسفته دؤوباً على دراستها.

وكان أول من ذهب إلى الجمع بين معاني صفات الله تعالى، وأنها كلها تؤدي إلى شيء واحد، وأنه إن وصف بالعلم والجود والقدرة فليس هو ذا معان متميزة تختص بهذه الأسماء المختلفة، بل هو الواحد بالحقيقة الذي لا يتكثر بوجه ما أصلاً، بخلاف سائر الموجودات، فإن الوحدانيات العالمية معرضة للتكثير إما بأجزائها، وإما بمعانيها، وإما بنظائرها، و«ذات الباري» تعالى متعالية عن هذا كله.

وإلى هذا المذهب في الصفات ذهب «أبو الهذيل» محمد بن الهذيل بن العلاف المصري.

وأما «فيثاغورس» فكان بعد «بندقليش» بزمان، وأخذ الحكمة عن أصحاب «سليمان» بن داود عليهما السلام بمصر.

لقد أثار «صاعد الأندلسي» في كتابه «طبقات الأمم» عدة قضايا حول فلسفة ابن مسرة وهو يؤرخ له في كتابه السابق. . . وتلك القضايا هي[1]:

---

(١) مراجع دراسة ابن مسرة:
أ ـ تاريخ علماء الأندلس ـ القسم الثاني.
ب ـ المقري ـ نفح الطيب جـ ١.
جـ ـ المعجب في تلخيص أخبار المغرب.
د ـ طبقات الأمم.
هـ ـ تاريخ الأدب الأندلسي/ إحسان عباس.

إن ابن «مسرة» القرطبي كان كلفاً بفلسفة «بندقليش» أنبا ذوقليس دؤوباً على دراستها.

* وتعني فلسفة أنبا ذوقليس في نظر صاعد الأندلسي أنْ كلامه في خلق العالم يقدح ظاهره في أمر المعاد... فهجره بعضهم.

* من فلسفته الرمزية استمدت الباطنية بعض رموزها، يقول صاعد: وطائفة الباطنية تنتهي إلى حكمته، وتزعم أن له رموزاً قلما يوقف عليها.

* وصفه صاعد بأنه باطني فقال محمد بن عبدالله بن مسرة الجبلي (نسبة إلى الجبل الذي اعتزل فيه مع جماعته خوفاً من محاربته)، «الباطني» (نسبة إلى شيعة الباطنية).

* وكان أول من ذهب إلى الجمع بين معاني صفات الله تعالى، وأنها كلها تؤدي إلى شيء واحد، وأنه إن وصف بالعلم والجود والقدرة فليس هو ذا معان متميزة تختص بهذه الأسماء المختلفة؛ بل هو الواحد بالحقيقة الذي لا يتكثر بوجه ما أصلاً، بخلاف سائر الموجودات، فإن الوحدانيات العالمية معرضة للتكثير إما بأجزائها، وإما بمعانيها، وإما بنظائرها و«ذات الباري» تعالى متعالية عن هذا كله.

قال صاعد: وإلى هذا المذهب في الصفات ذهب «أبو الهذيل» محمد بن الهذيل بن العلاف المصري.

* ووصفه بالاعتزال بأنه يتبع في آرائه أحد رؤوس الاعتزال وهو أبو الهذيل العلاف شاع على أقلام المؤرخين للفكر الفلسفي ومؤرخي «الملل والنحل».

= و ـ تاريخ الفكر الأندلسي.

ز ـ في الفلسفة: دراسة ونصوص ـ د. كمال جعفر، ولقد قدم دراسة وافية لنص نشره هو رسالة الاعتبار، وقد تكون هي التبصرة... رحمه الله.

ح ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم.

ط ـ ونصوص متفرقة في كتاب: الفتوحات الملكية لابن عربي.

ي ـ وفيات الأعيان ـ الجزء الرابع.

ك ـ طبقات الأمم.

وصف «صاعد» لابن مسرة وفكره من القدماء والمحدثين:

وكنا نرى أن وصف صاعد يدور على ثلاثة محاور:

- **المحور الأول:** فلسفته وأنباذوقليس.
- **المحور الثاني:** فلسفته والباطنية.
- **المحور الثالث:** فلسفته والاعتزال.

لكننا لا نعلم ـ على سبيل التحقيق ـ مدى تطابق فكر ابن مسرّة على تلك المحاور الثلاثة. ولا نعلم ـ على التحقيق العلمي ـ إن كانت تلك الأوصاف ـ الثلاثة ـ وصف بها على سبيل المدح أو على سبيل القدح.

ولا نعلم ـ أيضاً ـ على وجه التحقيق ـ إن كان صاعد الأندلسي اجتهد فيما وصفه به أم هي الرؤية السياسية التي نكلت به وبفكره وبمدرسته وبأشياعه، التي أقامت عليها حيثيات حكمها، فوجه إليه تهمة الباطنية، وتهمة المعتزلة.

أما انتساب فكره إلى أنباذوقليس فهي رؤية فكرية، ربما كان صاعد وهو مؤرخ ودارس لعلوم الأوائل وخاصة علوم الفلك هو الذي قيم فكره على أساسها.

كذلك من الممكن إرجاع نزعته الاعتزالية إلى والده الذي كان معتزلياً، إذا لم يكن وصفه بالاعتزال من قبيل التشنيع عليه لأمر في نفس الفقهاء، فوالده كما قال ابن الفرضي: كان عبد الله متهماً بالقدر، وكان خليل القدري له صديقاً، ذكر ذلك أحمد.

وقال: كان محمد بن إبراهيم بن حيون يشهد على عبد الله بالقدر.

ويقول لي: كان يخزن فيه[1].

ثم قال: كان عبد الله بن مسرة ـ فيما أخبرني من أثق به ـ فاضلاً ديِّناً، طويل الصلاة، ورحل في آخر عمره رحلة ثانية بعد أن كبر ابنه محمد وترك كسبه بيده... وتوفي في صدر أيام الأمير عبد الله سنة ٢٨٦هـ[2].

---

(١) أي يكتمه ولا يجهر به... المختار.

(٢) يراجع: تاريخ علماء الأندلس.

فلسفته وانباذوقليس:

لذلك نرى أن قضية تأثر ابن مسرة بـ«أنباذوقليس» التي لاحظها عليه صاعد، وشاعت بعده على وصف فلسفته تحتاج إلى تعقب ودراسة من الباحثين ولا سيما أن كتب ابن مسرة، خلا رسالة مفقودة أو رسالتين.

كذلك محاولات ربط صاعد بين «أنباذوقليس» والمبادئ الباطنية تحتاج إلى نظر في ضوء تراث «أنباذوقليس» المطبوع، وتجلية التراث اليوناني وفق مصادره الأصلية.

كذلك مما يحتاج إلى تأمل علمي قول صاعد: بأنه - أي «أنباذوقليس» - وريث حكمة لقمان وداود ثم جعله من المنكرين للبعث، وذلك مما يتناقض مع النبيين، أو نبي وحكيم، وعلى ذلك التناقض تداولته المراجع الإسلامية.

وفلسفة «بندقليش» كما هو معروف لدى الأندلسيين هي كما وصفها صاعد بقوله: من أن فوق عالم الطبيعة عالماً روحانياً نورانياً لا يدرك العقل حسنه وبهاءه وأن النفس الزكية تشتاق إليه، وأن كل إنسان أحسن تقويم نفسه بالتبرؤ من العجب، والتجبر، والرياء، والحسد، وغيرها من الشهوات الجسدانية، فقد صار أهلاً أن يلحق بالعالم الروحاني، ويطلع على ما شاء من جواهر من الحكمة الإلهية، وأن الأشياء الملذة للنفس تأتيه حينئذ إرسالاً كالألحان الموسيقية الآتية إلى حاسة السمع ولا يحتاج أن يتكلف بها طلب.

ذلك مما جعل ساحة فكر ابن مسرة قابلة لاجتهادات متناقضة، فمن قائل: إنه يعزى إليه تأسيس نظام باطني أدبي تحمل كلماته معاني غامضة لا يعيها إلا أعضاء مدرسته.

ومن قائل: إنه كان داعياً فاطمياً من دعاة المذهب الشيعي ليؤسس قاعدة شيعية في الأندلس.

ومن قائل: إنه يعزى إليه نقل الفلسفة الممزوجة بالغنوص إلى الأندلس.

يقول د. كمال جعفر: لقد احتفظت بعض المراجع العربية بآراء منسوبة إلى أنباذوقليس فيلسوف العناصر الذي ازدهر في القرن الخامس ق.م. في اليونان - ولكنها ليست كلها صحيحة بالنسبة إلى هذا الفيلسوف نظراً لأن صورته قد اتشحت بالأفلاطونية المحدثة في المحيط العربي، ولكنها لم تعدم تأثيرها وقبولها حقبة طويلة في الفلسفة القديمة

وفي فلسفة القرون الوسطى[1].

ومنهم من عزا إليه القول بحدوث علم الله وقدرته، ومنهم من جعله قدرياً معتزلياً، وقولهم عنه إنه كان يقول بثنائية العلم الإلهي: علم الكليات وهو علم الغيب، وعلم الجزئيات وهو علم الشهادة، وقوله بالنبوة كسباً.

يرى بلاثيوس: أن تلامذة ابن مسرة ساروا على هدى تعاليمه الغنوصية، وملامح الغنوص الأساسية عند ابن مسرة وتلامذته، هي:

ـ فكرة المادة الشاملة الخالدة خلود الإله.

ـ المصير الإلهي للنفس واتحادها بالجسد، نتيجة إثم ارتكب في العالم الآخر، وخلاصتها وعودتها بالتطهر.

ـ تفسير المعنى الروحي للكتابات المقدسة.

ـ تدبير العرش للعالم، لأن الله أجل من أن يوصف بفعل شيء.

وجملة القول مما تحصل لنا: أنه يعتبر الرائد الأول في نشر تعاليم الفلسفة في الأندلس، ونشر لون من ألوان الفكر الاعتزالي الحر، فأحدث جدلاً في الصيغة التعليمية القائمة على التعاليم النصية المحفوظة التي كان يجيدها الفقهاء.

قال الحميدي في ترجمته لابن مسرة:

«كان على طريقة من الزهد والعبادة لم يسبق فيها، وله طريقة في البلاغة، وتدقيق في غوامض إشارات الصوفية ـ ثم قال: نسبت إليه بذلك مقالات نعوذ بالله منها... والله أعلم»[2].

نقل المقري عن ابن حزم قوله:

وابن مسرة في طريقته التي سلك فيها، وإن كنا لا نرضى مذهبه، في جماعة يكثر تعدادهم[3].

---

(١) يراجع: في الفلسفة: دراسة ونصوص ص ٢٤٥ مكتبة دار العلوم ١٩٧٦.

(٢) يراجع: جذوة المقتبس، ص ٦٣.

(٣) نفح الطيب.

يذكر ابن حزم أن إسماعيل الرعيني ـ وهو من تلامذة ابن مسرة ـ هو الذي ذكر بنفسه الرأي القائل: بقدر التدبير الإلهي المباشر على أنه رأي ابن مسرة، وأنه وجده في بعض كتب هذا الأخير[1].

يقول ابن الفرضي في وصفه مذهب محمد بن عبدالله بن مسرة[2]:

سمع من أبيه وابن وضاح والخشني، خرج إلى المشرق آخر أيام الأمير عبد الله.

قال لي الخطاب بن مسلمة: اتهم بالزندقة فخرج فاراً، وتردد بالمشرق مدة، فاشتغل بملاقاة أهل الجدل وأصحاب الكلام والمعتزلة، ثم انصرف إلى الأندلس فأظهر نسكاً وورعاً، واغتر الناس بظاهره.

فاختلفوا إليه وسمعوا منه، ثم ظهر الناس على سوء معتقده، وفضح مذهبه، فانقبض من كان له إدراك وعلم، وتمادى في صحبته آخرون غلب عليهم الجهل فدانوا بنحلته.

وكان يقول بالاستطاعة، وإنفاذ الوعيد، ويحرف التأويل في كثير من القرآن.

وكان مع ذلك يدعي التكلم على تصحيح الأعمال ومحاسبة النفوس على حقيقة الصدق في نحو من كلام ذي النون الإخميمي وأبي يعقوب النهرجوري.

وكان له لسان يصل به إلى تأليف الكلام، وتمويه الألفاظ، وإخفاء المعاني.

وقد رد عليه جماعة من أهل المشرق منهم:

ـ أحمد بن محمد بن زياد الأعرابي.

ـ وأحمد بن محمد بن سالم التستري.

ـ وأحمد بن خالد رد عليه بصحيفة، قال ابن الفرضي أخبرنا بها عنه أبو محمد الباجي.

وقال ابن حارث: الناس في ابن مسرة فرقتان:

---

(١) الفصل جـ ٢/٣، ٤، ١٩٩، ٢٠٠.

(٢) تاريخ علماء الأندلس.

ـ فرقة تبلغ به مبلغ الإمامة في العلم والزهد.

ـ وفرقة تطعن عليه بالبدع لما ظهر من كلامه في الوعد والوعيد، وبخروجه عن العلوم المعلومة بالأرض «الأندلس» الجارية على مذهب التقليد والتسليم.

قال ابن الفرضي: قال لي محمد بن عمر: توفي في صدر شوال ٣١٩هـ، وجدت بخط أحمد بن سعد: ولد محمد بن عبدالله بن مسرة ليلة الثلاثاء في الثلث الأول من الليل لسبع مضين من شوال ٢٦٩هـ ووجدت ذلك بخط أبيه. ص ٤١.

يعلق ألفريد جيوم:

وأنجبت أسبانيا ثلاثة من المفكرين الذين انحدروا من أصل عربي، وكان حظهم من التأثير في الناس عظيماً هم: ابن مسرة، وابن عربي، وابن رشد، وإليهم يرجع الفضل في مزج الفلسفة بالدين، هذا المزج الذي أخذوه عن الكتابات التي دارت في الأفلاطونية الحديثة، والأمبيزوقلية المنحولة، والأرسططاليسية.

وقد كان الاثنان الأولان من هؤلاء الثلاثة صوفيين بمعنى الكلمة، وقد قلدا أهل ملتهم من الشرقيين فيما أخذاه عن الرهبان المسيحيين من مظاهر الخشونة، ومزجاها بطقوس المؤمنين الذين خالطت نفوسهم فلسفة نظرية وحدة الوجود.

أما محمد بن عبد الله بن مسرة فقد أخذ الاعتزال عن والده الذي كان من الأشياع الذين يملؤهم الحماس لمذاهب المعتزلة، وإن قضت عليه الحكمة في إخفاء هذا النزوع عن الناس، وقد مات وابنه لا يزال فتى يافعاً، ولكنه أورثه قبل موته حب الإلهيات النظرية، والميل إلى حياة العزلة، ولهذا ذهب ابن مسرة قبل أن يشارف الثلاثين من العمر إلى منطقة قرطبة الجبلية، حيث وقف نفسه مع تلاميذه الذين كانوا يلتفون حوله لدراسة الإلهيات وتعليمها.

وقد كان عمله في الخفاء والتزامه للسرية التي حمله عليها الخوف من السلطات سبباً في أن تتخذ تعاليمه عمقاً لم يكن ليتيسر لعقيدة أوسع منها انتشاراً، وقد ضمن هذا المسلك له ولمدرسته تأثيراً باقياً على الفكر فيما أعقب عهده من قرون، وعرفت على مر الزمن المنطقة التي اعتزل فيها ابن مسرة بأنها كانت مركزاً ذاعت منه عقيدة خطرة على عقائد الإسلام الأساسية، وخاف ابن مسرة مما قد يفضي إليه اتهامه بالإلحاد، فأملت عليه الحكمة

مغادرة البلاد بحجة اعتزامه الحج إلى مكة، ولبث بها فلم يعد من بلاد العرب إلى أسبانيا حتى تولى عرشها عبد الرحمن الثالث الذي اشتهر بالتسامح ومعاضدة العلماء، ولما عين أستاذاً للمرة الثانية ازدادت تعاليمه ذيوعاً وانتشاراً، وكان يظهر أمام الناس عامة بمظهر التقي الورع الذي يسلك مسلك التائبين، وينهج نهج المؤمنين، وكان سامعوه من العامة يرون فيه رجلاً صوفياً ليس في أحاديثه أثر لمخالفة السنة، بينما كان تلامذته المقربون يرون فيه أستاذاً لا يعرف في الحق لومة لائم، تحمل ألفاظه معاني عميقة بعيدة خفية لا يفهمها إلا الممتازون القلائل.

وكان ابن مسرة أول من عمد في الغرب إلى استحداث الاستعمال الغامض الملتبس للكلمات المألوفة، وحذا حذوه في ذلك أكثر الذين جاءوا بعده من الكتاب الذين كانوا يحوطون الموضوعات التي يتناولونها بأسرار لا يفهمها إلا الأتباع المقربون.

وقد أصابت طريقته حظاً من النجاح أدى إلى اعتباره رجلاً ذا شخصية قدسية متقشفاً أكثر منه أستاذاً للإلهيات التشككية.

ولم يبق لابن مسرة أثر مكتوب من آثاره. [وذلك على حد علم ألفرد جيوم في عصره، وقد ظهر بعد ذلك بعض رسائل].

ولكن مستشرقاً أسبانياً أكب على البحث ليكشف عن الآراء البارزة في مذهبه ـ آسين بلاثيوس ـ وقد يبدو مما كتبه هذا المستشرق أن ابن مسرة كان داعية يستبد به الحماس للفلسفة التي تنسب إلى «أنباذوقليس»، وكان المسلمون يعتبرون هذا الأخير أول «الحكماء السبعة الإغريق»، وقد أضافت عليه الأسطورة التي تزعم أنه استمع إلى الأنبياء والحكماء داود وسليمان ولقمان ثوباً له قداسة الدين ورهبته. فاكتسب بهذا لوناً من التقدير كواحد ممن يوثق بما ينقل عنهم، وإن كان قد ولد بعد الزمن الذي عاش فيه هؤلاء الأنبياء والحكماء.

والخلاف الملحوظ بين ترجمة ابن مسرة والترجمة الشرقية للأفلاطونية الحديثة يقوم في فرض المادة الأولى أو العنصر ـ رأي ـ الهيولى الأولى هي أول ما خلق الله، وكان هذا العنصر روحياً، ويرمز إليه بعرش الله.

وقد كان للأفكار التي يظن أن ابن مسرة كان أول من أذاعها في الغرب أثر بعيد المدى طوال القرون التالية؛ ففلاسفة اليهود البارزون ابن جيبرول، ويهوذا الطليطلي،

وموسى بن عزرا الغرناطي، ويوسف بن صديق القرطبي، وصمويل بن تيون. قد اعتنقوا المذاهب الأولية التي تسمى بالأمبيزوقلية المنحولة، وإن كان من المغامرة أن نؤكد أنهم أخذوها عن ابن مسرة.

المعتزلة والمغرب:

لم تكن نشأة المعتزلة: ثقافية خالصة، إنما كان شأنها كشأن الفرق الإسلامية الأولى: الخوارج، والمرجئة، والشيعة، كانت نتيجة صراعات سياسية صدعت البنية الأساسية للمجتمع الإسلامي في وقت مبكر، وأوقعت الشقاق بين الجماعة الإسلامية الواحدة، وكانت المشكلة المطروحة هي: من هو الخليفة؟

وما كاد الأمر يستتب للإمام علي حتى قامت عليه عائشة يناصرها لفيف من كبار الصحابة: طلحة والزبير... وتلاحم الفريقان في موقعة الجمل فذلك حزب يرى لنفسه الشرعية في الخلافة.

كذلك نشط معاوية يناصره لفيف من كبار الصحابة ينازع علياً الرأي في الخلافة - في موقعة صفين... حتى كانت قضية «التحكيم» بين الفريقين، وهما قوتان غير متكافئتين في الحق الشرعي للخلافة... فعليّ خليفة شرعي، ومعاوية قوة مناوئة تطلب من الخليفة القصاص من قتلة عثمان، ولم يكن معاوية في نظر عليّ سوى والٍ معزول، فعليه أن يرفع طلبه للخليفة... لكنه كان معانداً متآمراً... فلم تكن القضية تنازع حول أحقية الخلافة، أو بمعنى آخر حول من هو الخليفة؟

إنما الخلاف حول بعض شؤون إجرائية هي المطالبة بدم عثمان... بالقصاص من قتلته، ثم نودي بالتحكيم... واستقر أمر الفريقين على التحكيم، واختار عليّ أبا موسى الأشعري سفيراً مفاوضاً، واختار معاوية عمرو بن العاص سفيراً مفاوضاً... ثم خرج أبو موسى على الناس بعزل صاحبه الخليفة الشرعي، وخرج عمرو على الناس بتثبيت صاحبه على شؤون الخلافة بعد عزل الخليفة الشرعي على مسمع الفريقين المتخاصمين... ووقعت الجماعة في حيرة.

تلك كانت القضية الأساسية التي شغلت الرأي العام الإسلامي الثقافي، والسياسي، والاجتماعي... فذلك هو الجو الذي هيأ ظهور المعتزلة، وذلك ما حدا بواصل بن عطاء

أن يقول: «بالمنزلة بين المنزلتين»... إنها اعتبارات سياسية بالدرجة الأولى.

لقد بيَّن البغدادي[1] «أن انشقاق واصل عن أستاذه الحسن كان في زمان فتنة الأزارقة، وكان الناس يومئذٍ مختلفين في أصحاب الذنوب من أمة الإسلام على فرق. فرقة تزعم: أن كل مرتكب للذنب صغيراً أو كبيراً مشرك بالله، وكان هذا قول الأزارقة من الخوارج.

ثم يضيف البغدادي: وجد واصل أهل عصره مختلفين في عليّ وأصحابه، وفي طلحة والزبير، وعائشة، وسائر أصحاب الجمل، فكفر الخوارج أخصام عليّ، وكان أهل السنة والجماعة يقولون بصحة إسلام الفريقين في حرب الجمل...، وخرج واصل عن قول الفريقين وزعم أن فرقة من الفريقين فسقة لا بأعيانهم وأنه لا يعرف الفسقة منها».

وقد ذهب عمرو بن عبيد ١٤٥هـ إلى أبعد من ذلك، ففيما نرى واصلاً يعتبر أحد الفريقين فاسقاً والثاني مؤمناً لكنه لا يعرف أيهما الفاسق وأيهما المؤمن، ويقبل بشهادة رجلين من أصحاب علي أو رجلين من أصحاب طلحة، لكنه لا يقبل بشهادة رجلين أحدهما من الفريق الأول والثاني من الفريق الآخر، نرى عمرو بن عبيد يفسق الفرقتين المتقاتلتين يوم الجمل، ويرد شهادة رجلين وإن كان كلاهما من أحد الفريقين.

ولهذا السبب شنع على واصل وعمرو بن عبيد بن باب بأنهما من الخوارج، فقد قال إسحاق بن سويد العدوي:

برئت من الخوارج لست منها   من الغزال منهم وابن باب

غير أن الحقيقة عكس ذلك، ولفهم هذه الحقيقة يذكر نيبرج[2] الذي لاحظ عدة ملاحظات:

- أن واصلاً وجميع المعتزلة كانوا خصوماً للأمويين.

- أنه لم يأخذ موقفاً صريحاً في مقتل عثمان فكان ذلك في مصلحة أتباع عليّ، وهم أبطال تلك المأساة.

---

(١) يراجع: الفرق بين الفرق للبغدادي - القاهرة.

(٢) يراجع: مقدمة الانتصار للخياط.

- أنه على صلة وثيقة بعلويِّي المدينة، وأن الزيدية منهم تحترمه كاحترامها لزعمائها.

- أن موقف واصل كان هو الموقف الذي اتخذه العباسيون بعد وصولهم إلى الحكم، سواء كان ذلك في قضية المنزلة بين المنزلتين أم في آرائه في الحرية، وقد ناصر العباسيون المعتزلة طيلة قرن كامل.

كذلك كان موقف المعتزلة من قضية الحرية له علاقة متينة بالقضية السياسية، فقد كان الأمويون يقولون بالقدر، ودافعوا ليبينوا للناس أن ما حدث في صفين، وما تبع ذلك من انتقال الخلافة إليهم أمر محتوم أراده الله، ولا شأن للبشر فيه، وكان أخصامهم يدافعون عن الحرية، وقد ذهب غيلان الدمشقي القائل بها قبل المعتزلة ضحية لمعتقده، فقد قتله الخليفة الأموي هشام لدفاعه عنها.

وبعد أن وصل العباسيون إلى الحكم ونبذوا الشيعة التي لولاها لما تمكنوا من القضاء على دولة بني أمية، انقسمت المعتزلة إلى فرقتين:

- معتزلة البصرة، وهي التي انضمت إلى العباسيين، وقطعت كل علاقاتها مع الشيعة.

- معتزلة بغداد وهي التي ظلت موالية للشيعة المعتدلة وهي الزيدية، ويناصرها بعض من معتزلة البصرة.

وفي سبيل مبادئهم حاربت المعتزلة أخصامهم عند قيام الدولة العباسية وأشبعوهم قتلاً وتشريداً وتنكيلاً.

وفي عهد المأمون بلغت المعتزلة ذروة مجدها. وفي تلك الفترة كان المذهب المعتزلي مذهباً رسمياً للدولة العباسية.

فالخارج على الدولة العباسية يعد خارجاً على المعتزلة، والخارج على المعتزلة يعد خارجاً على النظام العباسي، فلتلك الصلة القوية بين المعتزلة وبين بني العباس رفضها الخليفة الأموي بالأندلس، واعتبر فكرها وكتّابها والانتساب إليها جرماً لا يغتفر، وتهمة سياسية لا يصلحها إلا القتل والإعدام.

كذلك أفزعت المعتزلة فاطمية المغرب فحاربتها، ولم يكن الفقهاء بالأندلس والمغرب ينظرون بارتياح إلى المعتزلة، تعاطفاً مع الرؤية السياسية، وتقليداً لفقهاء المشرق، وإعراباً

عن عدم رضاهم عن فكر المعتزلة وما يثيرونه من قضايا عقلية جدلية، ليست ـ في نظرهم ـ من الدين في شيء، وكان إلحاحهم على الخليفة العباسي بتعذيب الإمام أحمد بن حنبل ليحمله على معتقد المعتزلة والقول بخلق القرآن... كل ذلك زاد من هجوم أهل السنة عليهم ونفور الرأي العام منهم.

من هنا كان تضافر موقف أهل السنة والفقهاء بالأندلس مع الموقف السياسي الأموي على ضرب المعتزلة وتعقبهم في أرض الأندلس، وكان اعتبار الاعتزال تهمة سياسية ودينية لا يصلحها سوى السيف، أمراً من التاريخ محسوباً.

من هنا كانت تهمة الاعتزال تعني لدى فقهاء الأندلس:

الخروج عن الدين، وعند السلطان: داعية باطني ضد النظام الحاكم، أو داعية من دعاة الفاطميين.

وبتلك التهم جميعاً طورد ابن مسرة، وأحرقت كتبه، وشتتت جماعة المسريين.

رسالة الاعتبار

بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على سيدنا محمد نبيه.

رسالة الاعتبار للفقيه أبي عبد الله الجبلي رضي الله عنه وأرضاه.

سلام عليك ورحمة الله، فإني أحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو، وأصلي على نبيه، وأسأله السداد في جميع الأمور.

ذكرت ـ رحمك الله ـ أنك قرأت في بعض الكتب أنه لا يجد المستدل بالاعتبار من أسفل العالم إلى الأعلى إلا مثل ما دلت عليه الأنبياء من الأعلى إلى الأسفل، وتطلعت إلى تحقيق ذلك وتمثيله.

اعلم ـ وفقنا الله وإياك ـ أن أول ذلك أن الله عز وجل إنما جعل لعباده العقول التي هي نور من نوره، ليبصروا بها أمره، ويعرفوا بها قدره، فشهدوا لله بما شهد به لنفسه، وشهدت له به ملائكته، وأولو العلم من خلقه.

ثم جعل - عز وجل - كل ما خلق من سمائه وأرضه آيات دالات عليه، معربة بربوبيته وصفاته الحسنى، فالعالم كله كتاب، حرفه كلامه، يقرأه المستبصرون بعيان الفكرة الصادقة على حسب أبصارهم وسعة اعتبارهم، وأبصار قلوبهم تقلب في الأعاجيب الظاهرة المكنونة، المكشوفة لمن رأى، المحجوبة عمن تلهى وتولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا فهي مبلغ عمله، ومجال فكرته، ومنتهى همته، فلا يجاوز بصره ما لحظه بعينه. قال الله - عز وجل - ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾ [الأعراف ١٨٢].

فتبين لك أن كل ما خلق من شيء موضوع للفكرة، ومطلب للدلالة. وقال في أوليائه المستبصرين الذين أثنى عليهم: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا ﴿١٩١﴾﴾ [آل عمران: ١٩١].

أجل، والله، لقد أطلعتهم الفكرة على البصيرة، فشهدت لهم السماء والأرض بما نبأت به النبوة، أنه ما خلق هذا العالم المنضد المحكم الموزون باطلاً، وأنه للجزاء خلقه، فاستعاذوا - مع إقرارهم - من النار فقالوا: ﴿سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٩١﴾﴾ [آل عمران: ١٩١].

ونبه - عز وجل - وحض وكرر، ورغب في كتابه على التفكر والتذكر والتبصر فوصل به وفصل، وأبدى به وأعاد، حسب موقع ذلك من منافع العباد وإحيائه لقلوبهم، وبعث الأنبياء صلاة الله عليهم وبركاته ينبئون الناس ويبينون لهم الأمور الباطنة، ويستشهدون عليها بالآيات الظاهرة، ليبلغ الناس إلى اليقين الذي عليه يثابون وبه يطلبون، وعنه يسألون.

قال: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُم بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾ [الرعد: ٢].

وقال: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوا قَالَ أَكَذَّبْتُم بِآيَاتِي وَلَمْ تُحِيطُوا بِهَا عِلْمًا أَمَّاذَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٨٤﴾﴾ [النمل: ٨٤].

فنبأت الرسل عن أمر الله تعالى. وافتتحت بالأعظم فالأعظم، والأول فالأول في الصفة، فدلت على الله عز وجهه، وعلى صفاته الحسنى، وكيف بدأ خلقه وأنشأه، واستوى على عرشه، وكرسي ملكوته، وسماواته وأرضه إلى آخر ذلك، وأمرنا بالاعتبار لذلك، وأشارت إلى البدو فيه من آيات الأرض كقوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾ الَّذِي جَعَلَ

﴿لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ﴿٢٢﴾﴾ [البقرة: ٢١، ٢٢] وقوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ﴿١﴾﴾ [النساء: ١].

وقوله: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ فَالِقُ ٱلْحَبِّ وَٱلنَّوَىٰ يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ ٱلْمَيِّتِ مِنَ ٱلْحَىِّ ﴿٩٥﴾﴾ [الأنعام: ٩٥].

وقال: ﴿وَفِى ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الذاريات: ٢٠ - ٢١].

فالعالم وخلائقه كلها وآياته درج يتصعد فيها المعتبرون إلى ما في العلا من آيات الله الكبرى، والمترقي إنما يترقى من الأسفل إلى الأعلى، فهم يترقون بتصعد العقول من مقامهم سفلاً إلى ما انتهت إليه من صفات الأنبياء من الآيات العلا، فإذا فكروا أبصروا، وإذا أبصروا وجدوا الحق واحداً على ما حكت الرسل عليهم السلام، وعلى ما وصفوا به الحق عن الله، وأنه متفق متصادق، لا اختلاف فيه من حيث ما أتيته فهو هو.

فوجدوا الاعتبار يشهد للنبأ فيصدقه، ووجدوا النبأ موافقاً للاعتبار لا يخالفه، فتعاضد البرهان، وتجلى اليقين، وأفضت القلوب إلى حقائق الإيمان.

فبهذه الطريقة التي دل عليها الكتاب، وأرشدت إليها الرسل، يكتسب النور الذي لا يطفأ أبداً، وتستفاد البصائر الصادقة التي بها اقترب المتقربون من ربهم، ووصلوا في الدنيا والآخرة إلى المقام المحمود عن غيرهم، وعاينوا الغيب بأبصار قلوبهم، وعلموا علم الكتاب، فشهدت قلوبهم له أنه الحق، قال الله تعالى:

﴿۞ أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ ۚ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩﴾ ٱلَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَلَا يَنقُضُونَ ٱلْمِيثَٰقَ ﴿٢٠﴾﴾ [الرعد: ١٩، ٢٠]إلى قوله: ﴿وَيَخَافُونَ سُوٓءَ ٱلْحِسَابِ﴾ [الرعد: ٢١].

ثم ختم السورة وعقد الكلام كله إلى قوله:

﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَسْتَ مُرْسَلًا ۚ قُلْ كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًۢا بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَٰبِ ﴿٤٣﴾﴾ [الرعد: ٤٣].

ولا يصل بشر إلى معرفة علم الكتاب حتى يقرن الخبر بالاعتبار، ويحقق السماع بالاستبصار، جعلنا الله وإياكم من الموقنين المستبصرين.

فأما تمثيل هذا الاستدلال من أسفل العالم إلى أعلاه فله أمثلة كثيرة، ووجوه شتى كلها تفضي إلى مخرج واحد، فمن ذلك أن ينظر الناظر إلى إحدى الثلاث: الحيوان أو النبات أو الموات، فنظر إلى النبات فرأى عوداً مواتاً لا حياة به، ونظر إلى حركة الغذاء فيه مندفعة إلى أعلى من أسفله، مفصلة على أقسام، قد غذيت عليها، فلا تعدوها من ضروب مختلفة: عود وقشر وورقة ونوارة وثمرة ونواة، ونظرا إلى ذلك الغذاء فإذا هو صاعد علواً، وأخذ عرضاً فقال: إن طبيعة الماء تتحرك سفلاً، فليست هذه الحركة المتصعدة عن طبيعة، فوجب ثم شيء آخر أزال الماء عن طبيعته التي هي ضده، فلم نجد شيئاً يتحرك بطبعه علواً إلا النار، فسلم أن النار رفعت الماء على ضد حركة الماء.

ونظر إلى تقسيم ذلك الغذاء وتعديله على مجاريه ومستقره، فعلم أن ليس في طبيعة الماء ولا النار التقسيم ولا التفصيل، فنظر إلى ذلك الغذاء الذي هو ماء واحد في أرض واحدة وهواء واحد، وهو ينفصل إلى تلك الضروب المختلفة من عود صليب، وغصن رطيب، وورقة رخوة، وثمرة لينة، ونواة لطيفة، وقشر ونبات، ونوارة مختلفة الألوان والمجسات والطعوم والأرايبح ﴿يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلْأُكُلِ﴾ [الرعد: ٤].

فعلم أن الماء والنار ليس معهما إلا الهواء والأرض، فلم يكن في طبع واحد من هؤلاء الأربعة من التفصيل شيئاً، ولا للتقليب عن طبيعة هذه العجائب والتصاريف المختلفة شيء، ونظر إلى الماء والنار والأرض والهواء فإذا هي أضداد لا تأتلف من قبل أنفسها، فوجب مؤلف بين هذه الأضداد يردها عن اختلافها الذي هو طبعها إلى الائتلاف الذي هو خلاف ذاتها، ووجب مقسم لهذا الغذاء في طبائعها، ووجب مفصل لهذا الغذاء، محيل لهذه الضروب على أطوارها، فوجب أن المؤلف لهذه الأضداد المتنافرة، والمسلك لهذا الغذاء في هذه الجهات المختلفة، والمحيل له إلى هذه الأنواع المتشتتة، ليس بذي ضرورة ولا طينة محصورة كهذه المطبوعات، لأن طبيعة المحصورة الواحدة لا يجيا منها إلا فصل واحد وحركة واحدة، ولون واحد، لأن الطبيعة المحصورة لها من غيرها حاصر، وعليها من نفسها دليل الفقر والمملكة.

فنظر إلى الماء فانتفت عن هذه الصفة، ونظر إلى الأرض فانتقلت منها، ونظر إلى النار فانتفت منها، وإلى الهواء فانتفى، فاضطره النظر إلى أن يجاوز بفكره هذا الأشياء طالباً لهذا

الذي أوجب في شهادته الفطرة سواها، وأن يفر ببصر قلبه إلى ما ورائها، إذ وجب أن يكون المؤلف لها في اختلافها، المصرف لها عن طبائعها فوقها ومحيطاً بها وأعلى منها وأكبر، فارتقت الهمة الباحثة إلى السماء الأولى، فقال لعل هذا منتهى هذه الطبائع الأربع، فإذا هو فوق السماء سماء وفوق السماء سماء، دلت عليها الأفلاك المسخرة بما فيها من الشمس والقمر والنجوم إلى سبعة أفلاك ظاهرة للعيان. فلما اعتبرها فإذا هي أشخاص ذات أشكال وجهات مختلفة وألوان مختلفة ذات أجزاء ونهايات وحركات مذمومة مسخرة، لا تصرف فيها ولا تعدو طرائقها مشاكلة لما بدأ به الاعتبار من نبات الأرض، قد لزمها من التأليف والضرورات والتسخير ما لزم ما تحتها سواء، فوجب الشهادة بالفطرة أن المدبر لها فوقها ومحيطاً بها، فلما جال في أسفل العالم يطلب الدليل على ما فوق ذلك، وجد في الأسفل شيئاً خامساً هو أشرف من هذه الأربعة وأرفع، وهي الروح الحيوانية المتصرفة ذات السمع والبصر والحركة والفهم، فقال هذه النفس الروحانية الشريفة التي أرى سائر الأشياء تبعاً لها، وأرى كل شيء دونها في الفهم والتصرف هي المحيطة بجسم هذا العالم فوق السماء السابعة، حاملة لها بحركتها كما حملت هذا الجسم الحيواني، ونقلته وأحاطت بظاهره وباطنه فقال هذا فلك محيط فلك النفس، عالم النفس، فوجد مكان الكرسي ومكان الروح قائماً محيطاً موجوداً لحس الفطرة فوق السماء السابعة، ولا يمكن أن تكون هذه السموات السبع بثقلها وعظيم أجرامها حاملة نفسها، ولا يمكن أن يكون حاملها إلا أعظم منها إحاطة، وأوسع سعة، وأعلى علواً، لا يمكن في شهادة القلوب أن تكون هذه النفس العظيمة والروح المحيطة الكبرى تحت هذه الأشياء الأرضية الموات.

قال عز وجل: ﴿ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ﴾ [الملك: ٤].

يرجع الناظر ببصره فإذا هذه النفس الروحانية التي هي أشرف من هذه القوى الأربع الطبيعية قد لزمها نحو ما لزم هذه الطبائع المؤلفة التي هي مجزأة في الحيوان، مفصلة موقوفة على حدود لا تعدوها، محصورة في نهاية لا تجاوزها، مزمومة بزمام التسخير والعبودية والذلة، موسومة بسمة العجز، قد جعل لها قوة لا تجاوزها، عاجزة عما وراءها، وإذا بالآفات تأخذها من حيث لا تعلم، ولا تمتنع فهي تنام وتذهل وتألم وتسأم وتسر وتحزن، وهي مع ذلك فهي تنشأ من صغر إلى كبر، وترجع من شبيبة إلى هرم؛ فيأخذها النقص والزيادة والقلة والكثرة وسائر الأعلام الدالة على المملكة والعبودية، فلما وجب على هذه النفس المفصلة من النفس الكبرى ذلك وجب أن ذلك لاحق لأصل الشيء

حكم واحد ضرورة، فلزم ذلك النفس الكبرى من التسخير والتذليل والعجز، ما لزم تحتها، ولزمها انحصار الغاية والحد بطايقتها (طاقتها) المحدودة وحملها إياه، ووجد على هذه النفس مع تصرفها زماماً لم يهمل عنها مع فضلها على ما لا تتصرف تصرفها، قد جعل لتصرفها غايات، إذا انتهت إليها أقرت بالعجز ورجعت خاسرة مقرة، وأتتها خواطرها ونواياها من قبل غيرها، ووجدت آثار التسخير الملك ينبه فيها، فعلم أن فوقها غيرها، وابتغى لذلك الغير أثر في السفلي يستدل به، فوجد هذه النفس إنما ذاتها الحركة والانقياد للعقل فإنها مأمورة. ووجدت قائمة الحركة والحياة دون أن تكون ذات عقل فتكون حينئذ مسلوبة الاختيار والتصريف، وهي قائمة الحركة والحياة، فعلم أنها والعقل سيان، وأن الحركة والحياة من ذاتها. وأن العقل مركب فيها من فوقها هو يملكها ويصرفها، ويقلب حركاتها، ويزن لها إرادتها، ويحملها على اختياره دون اختيارها، فوجب أنه أعلى منها وأعظم وأشرف.

فوجب بحس الفطرة قوة محيطة بالنفس الكبرى مطابقة لها، هي أعلى منها وأشرف من قبلها بتفضل التدبير والتعديل فيها وفي العالم المحمول عليها.

وعنها يكون الفهم والعلم والبصائر والبرهان كله. فقالوا هذا فلك العقل، عالم العقل، فوجدوا مكان العرش، وموضع المقادير العلا والمشيئة الكبرى، فسبحان الله رب العرش العظيم.

ثم نظر الباحث فأحكم النظر فإذا العقل مطابق لهذه النفس الحيوانية محصور معها، قد أخذت حدودها وزمامها، وإذا هو مع شرفه وفضله موقوف على نهاية يعجز عما وراءها، وإذا به ينشأ مع النفس فيزيد وينقص، ويصفو ويكدر، وإذا الآفات تأخذه، والخواطر تقع به من غير ذاته، ومن حيث لا يعلم، فإذا علامات العجز والتذليل والمملكة كلها قائمة فيه، بينة عليه، وإذا فوقه مدبر قد جعل له قدراً وغاية وحداً، وأطلق عليه الخير والشر والخاطر والعارض من حيث لا يعلم، فوجب ضرورة لازمة أن فوقه مالكاً له ولجميع ما تحته، إذ جميع ما تحته دونه.

فنظر في ذلك المالك الأعلى: أمحدود هو؟ كما أن جميع ما تحته محدود يعلم بحدوده، مطالباً للعلم كما طابق العقل النفس، وكما طابقت النفس (أو أن حدوده) بآثاره وآياته النازلة على العقل، وعلى ما تحته نزولاً لا يمتنع منها شيء، فلم يجدوه مباشراً لشيء إذا لم

يكن فوق العقل شيء يباشره أو يطابقه في حس الفطرة، فلما ارتفع المتعالي الأكبر عن مباشرة المحدود، وارتفع عن عرش المحدود عن مثال المحدود، ووجبت له إحاطة فوق كل إحاطة، وعلو فوق كل علو. فخرج بذلك عن الأوهام، إذ الأوهام هي العقول الممثلة للأشياء المتمثلة للأمثلة، فالعقول محدودة، فما كان فوق المحدود مطابقاً به، عالياً عليه، محتوياً له فلا يمكن أن يكون المحدود يحتويه، ولا يحيط به ليختلف القول والحق، لا يختلف.

فوجب من ذلك أن المتعالي لا مثال له، ولا نهاية له، ولا بدء له، ولا جزء له، ولا غاية له، فلا دخل في وحدانيته وعظمته، فتعالى الملك الأعلى وارتفع عن الجنس كله إلا بالبراهين الدالة عليه، والآثار التي رسمها في بريته، شاهدة له بربوبيته، فقام الوجود به اضطراراً في حس العقل مع عدم المثال والجنس، وشهد النظر عن البحث أن ليس في العالم شيء يقوم بنفسه، إلا بغيره، وتبين أن ذلك الغير لو كان مثل الأشياء التي لا تقوم بأنفسها لم يقم هو أيضاً بنفسه، فوجب من كل بحث وكل جهة وجوب اضطرار الشيء لأفعاله عنه، ولا مخرج لذي عقل منه، رباً ملكاً أو لا، مبتدعاً لهذا العالم، ليس كمثله شيء، ولا يشاكله مما خلق شيء، قد باين كل ما خلق بالذات والحال، وهو مع كل شيء بالأزمنة والعلم والظهور، أفقر الأشياء كلها إليه، إذ كل أثر من تصريف وتأليف معلق بعضه الأسفل بما فوقه منزلة حتى ينتهي إلى الأعلى الذي هو الحق الأقصى، فيجد تفصيله وتقليبه وتأليفه أثراً من غيره، ليس من ذاته، ويجد به من العقول مثل ما حدث ما تحته من الفقر؟ فحينئذ وجدت ربك خالقك، فلقيته بنفسك، وأبصرته ببصيرتك، وطالعت ساحة قربة بترقيك إليه من السبيل الذي فتح لك نحوه، فأراك ملكوته كله مزموماً بزمامه، ومحصوراً في إحاطته، مرتباً بتقديره، مصرفاً بتدبيره، قائماً على نهاياته، مضطراً إلى إرادته ومشيئته، لا حاكم فيه غيره، ولا مسلك فيه لشيء دون إذنه ـ سبحانه الواحد الخالق المحيط المقيم على جميع ما خلق، الذي يمسك السموات والأرض أن تزولا، الفعال لما يشاء، تعالى علواً كبيراً.

فهذا مثل من استدلال الاعتبار، وهو الذي دار عليه وابتغاه المتنطعون المسمون بالفلاسفة بغير نية مستقيم فأخطأوه وضلوا عنه، فتاهوا في الترهات التي لا نور فيها.

وإنما رأوا أصل ذلك شيئاً سمعوه، أو وجدوا رسمه إشارة من نبوة إبراهيم ﷺ في اعتبار خلائق الملكوت للدلالة على باريه، فأرادوا تلك السبيل بغير نية فأخطأوها.

وجاءت الأنبياء صلوات الله عليهم فقالوا: إن ربكم الله الذي خلقكم والذين من قبلكم واحد حق لا شريك له، ليس كمثله شيء، وهو أعظم من كل شيء، وهو المحيط بكل شيء لا تحده الأقطار، ولا تحيط به ولا تدركه الأبصار، لأنه لا نهاية له ولا بداية، وهو الأول قبل كل ذي غاية وذي نهاية، وكل شيء دونه محدث محدود مفصل بذلك.

فأول ما خلق العرش والماء، وكتب في عرشه جميع مقاديره وقضاياه، وما تجري عليه إرادته، فليس في العالم إرادة لغيره، ولا شيء إلا بإذنه، وعرشه محيط بالأشياء كلها، عال فوقها، زام لها. وتحت ذلك كرسيه الذي وسع السموات والأرض وهو حافظهما وقيمهما دون كلفة أو مباشرة.

وأنه استوى فعلاً فوق العرش، وهو أقرب إلى كل شيء من نفسه، مع تعاليه وتقدسه، وأنه خلق هذه السموات السبع تحت عرشه في ستة أيام، وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً، ونجوماً سابحة في أفلاكها، مسخرة على تقدير لها بوزن موزون، لا يسبق شيء منها شيئاً، وأنه خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون.

وأنه جعل كل شيء خلقه في سماواته وأرضه آيات دالة عليه، شواهد بربوبيته وعظمته وحكمته وعدله ورحمته، وأسمائه الحسنى.

من فكر واعتبر منيباً إلى ربه، وأبصر ذلك في نفسه وفي كل شيء في هذا العالم معه، وأن كل شيء فقير إليه، مضطر إلى ما عنده وهو قيمه وممسكه، لولا هو هلك وبطل.

ثم قصوا وتابعوا وشعبوا وبينوا من سائر صفاته الحسنى وأسمائه الحسنى ما اتصل بالاعتبار كاتصال ما قبله، وشهدت بجميعه الآيات، ونطقت به، يشهد بعض ذلك لبعضه، ويدل أوله على آخره، وآخره على أوله، ويعضد ظاهره باطنه، وباطنه ظاهره.

كلما ازداد المعتبر نظراً ازداد بصراً، وكلما ازداد بصراً ازداد تصديقاً وتوفيقاً ويقيناً واستبصاراً.

فجاء خبر النبوة مبتدئاً من جهة العرش نازلاً إلى الأرض فوافق الاعتبار الصاعد من جهة الأرض إلى العرش سواء بسواء: لا فرق.

ولم يأت نبأ عن الله بيناً إلا وفي العالم آية دالة على ذلك النبأ، وليس في العالم آية

دالة على نبأ إلا والنبوة قد نبأت به ونبهت عليه، إما تفصيلاً وإما مجملاً، فلما اتفق البرهان، وتصادق النبأ الموصوف بالأثر المفهوم، لزم العقل ضرورة الإقرار (بأن هذه القوة حاصرة له، محيطة به، عالية عليه، إن عمل عنها، ورام الخروج عن حوزتها خرج عن الكنف كله، فلم يكن له مأوى إلا النار السفلى، لانقطاعه عن ولاية الله. وإن تمسك بها، وترقى في أسبابها، اقترب من الله المعين، واستزاد من ولايته قدماً حتى يتجلى على المقدمين، ويثبتوا في جوار الله تعالى الذي كنف فيه أولياءه، الناظرين إلى كنفه بابتغاء معرفته، وعلت بهم الهمم العالية السامية إلى جوار ربهم، والساكنة إلى الأمل المفقود لهم بوعد الصدق الذي كانوا يوعدون.

فبؤساً للغافلين الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكري.

ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم.

تمت رسالة الاعتبار بحمد الله ومنه، وصلواته على محمد وآله.

ابن باجه

١ـ التعريف بابن باجه:

صنعت ظروف متنوعة شخصية ابن باجه حين حاول أن يضع منهجاً للتوحد في البلاد، وحين أراد أن يبين: أن الإنسان المتوحد هو العنصر الأساسي للدولة المثلى[١]. ولا يستطيع وصف مرارة الوحشة، ومعاناة الغربة والتوحد لدى الإنسان وهو يعيشها داخل هيئة اجتماعية فاسدة، سوى الفلاسفة والصوفية والأدباء فهم المعنيون بالإنسان وتكامله.

ومن بين هؤلاء الذين تكلموا عن الاغتراب ابن باجه في رسائله: رسالة الوداع، وبصورة أكثر عمقاً في كتابه الذي نقصده بالدراسة «تدبير المتوحد»... جمع فيه بين أسلوب الأديب، وروح الصوفي، ومنطق الفيلسوف، وهو على اتفاق مع من سبقه من فلاسفة الإسلاميين، ولا سيما الفارابي، غير أنه يتميز بشيء له شأن هو طريقته في بيان تكامل العقل الإنساني، ومبلغ الإنسان في العلم، ومكانته بين الموجودات.

ويبدو أن مشاعر الغربة والاغتراب تتخلل وجدان العباقرة، وذلك وفق دراسة حديثة قامت بها «هولنجورث» على مشكلات المتفوقين من الأطفال، وقد أجرت تجاربها على عدد من هؤلاء الأطفال في القرن العشرين ممن تزيد نسبة ذكائهم على ١٨٠ وفق مقاييس اختبار الذكاء التي أجرتها الباحثة، «وكان من أهم نتائج هذه الدراسة التي توصلت إليها من خلالها: أن هؤلاء الأطفال لا يعانون بالضرورة من مشاعر النقص أو الدونية، لكن مشكلاتهم من نوع خاص، وليس نتيجة مباشرة للتفوق في ذاته. من هذه المشكلات المحتملة الوقوع: أن الطفل المتفوق قد يكون أصغر سناً أو أضعف بنية من أقرانه، مما يعوق مشاركته في النشاط الاجتماعي والرياضي، وقد يؤدي به هذا إلى الشعور «بالعزلة» عن أقرانه أو «الاغتراب» عن معاصريه، أو «البعد» و«الانفصال» عن الأنشطة العامة في بيئته»[٢].

(١) يراجع: ابن باجه وفلسفة الاغتراب ـ د. محمد إبراهيم الفيومي ـ دار الجيل.

(٢) يراجع: القدرات العقلية ـ د. فؤاد أبو حطب ـ الأنجلو المصرية.

ذلك هو الفتى المعروف بابن باجه بالأسبانية، ويترجم إلى العربية «بابن الصائغ».

هو أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ، ويعرف بابن باجه، من الأندلس.

وكان في العلوم الحكمية علامة وقته وأوحد زمانه.

وقد ابتلي بمحن كثيرة وشناعات من العوام، وقصدوا هلاكه مرات فسلمه الله منهم.

وكان متميزاً في العربية والأدب حافظاً للقرآن، ويعد من الأفاضل في صناعة الطب، وكان متقناً لصناعة الموسيقا جيد اللعب بالعود.

يعرف في الغرب: باسم (أفيمباس، أو أفيمباشه أو أفيمباثه). ولد بسرقسطة في نهاية القرن الحادي عشر الموافق القرن الخامس الهجري، وتوفي بفاس سنة ١١٣٨م - ٥٣٣هـ.

اشتغل بالسياسة في دولة «المرابطين»، فاستوزره «أبو بكر يحيى بن يوسف بن تاشفين» مدة عشرين سنة، وتنقل بين سرقسطة وأشبيلية وغرناطة وفاس.

حنق عليه: «الفتح بن خاقان» في كتاب (قلائد العقيان) حين وصفه: «بأنه قذى في عين الدين، ونكبة على المؤمنين، ويحتقر كلام الله، ولا يكترث لأوامر الشرع، ويفضل الشر على الخير، وأن في رأيه كثيراً من الهوس والجنون...» لكنّا نرى أن تآليفه الفلسفية وتلاميذه يشهدون له على خلاف ما يذهب إليه ابن خاقان.

٢ ـ مدينة سرقسطة:

كانت سرقسطة ـ وقد اشتق اسمها العربي من اسمها الروماني **Caesar Augusta**ـ تمثل منذ عهد الإمارة زعامة الأسر العربية، والرياسة المحلية في الثغر الأعلى، واستمرت هذه الزعامة قائمة خلال القرن الخامس الهجري، أولاً في بني هشام التجبليين، ثم في خلفائهم بني هود، حتى وضع مقدم المرابطين حداً لحياة دول الطوائف، ودخل المرابطون مدينة سرقسطة في أواخر سنة ٥٠٣هـ (١١١٠م) استجابة لصريخ أهلها، وكانت آخر القواعد الأندلسية التي استولوا عليها.

وقد استقر المرابطون في سرقسطة تحت إمرة قائدهم محمد بن الحاج أول ولاتها من اللمتونيين.

ولما قتل ابن الحاج حين عودته من الغزوة (٥٠٨هـ ١١١٤م) خلفه في ولاية سرقسطة الأمير أبو بكر بن إبراهيم بن تافلوت المستوفي والي مرسية، وهو ابن عم أمير المسلمين علي بن يوسف وصهره - زوج أخته - فلبث في ولايتها زهاء عامين.

وقد كان هذا الأمير من خيرة أمراء الدولة المرابطية كرماً وجوداً وشجاعة، وظهوراً في ميدان الفضائل، وقد أقام خلال عهده القصير بسرقسطة بلاطاً فخماً كبلاط الملوك، واستوزر الفيلسوف الشهير أبا بكر بن الصائغ المعروف بابن باجه، وخاض حياة باذخة فخمة، ومن حوله الأدباء والندماء، وانهمك في اللذات والشراب، وذلك كله بالرغم مما كانت تجوزه سرقسطة يومئذ من ظروف حرجة واحتمالات خطرة.

بيد أنه يبدو من إشارة لابن عذارى أنه سار في سنة ٥١٠هـ إلى حصن روطه وغزاه، وأنه غزا كذلك برجه وبها عماد الدولة هود، ويبدو من إشارة أخرى لابن الخطيب، أنه قد خاض خلال تلك الفترة مع النصارى بعض معارك دفاعية، كان لهم فيها التفوق على القوات المرابطية.

ويبدو من جهة أخرى أن ألفونسو ملك أراجون هو الذي كان يضطلع بهذه الغزوات المرهقة[1].

ثم توفي الأمير أبو بكر سنة ٥١٠هـ أو في سنة ٥١١هـ، على قول آخر.

ولما اتصل نبأ وفاته بالأمير أبي إسحاق إبراهيم بن يوسف أخي أمير المسلمين علي بن يوسف، وهو يومئذ والي مرسية بادر بالسير إلى سرقسطة فنظر في شؤونها، وضبط أحوالها، ولما اطمأن إلى توطيد أمورها عاد إلى مرسية مقر ولايته.

وقد كانت سرقسطة في عهد بني هود كما كانت إشبيلية في عهد بني عباد مركزاً لحركة علمية وأدبية زاهرة، وكان بنو هود من حماة العلوم والآداب، وقد نبغ بعضهم في ميدان التفكير، ولا سيما أبو جعفر المقتدر، وولده يوسف المؤتمن، وقد كان كلاهما من أكابر علماء عصره في الفلسفة والرياضة والفلك، حسبما أشرنا إلى ذلك من قبل.

وقد اشتهرت سرقسطة في هذا العصر بنوع خاص، «أعني في القرن الحادي عشر الميلادي» بالدراسات الفلسفية والرياضية.

---

(١) يراجع: دولة الإسلام في الأندلس - المرابطون.

وكان من أعلام أبنائها في هذا العصر فيلسوف من أعظم فلاسفة الإسلام وعلمائه هو: أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ المعروف بابن باجه، والذي يعرف في الغرب باسمه اللاتيني Avempace.

وقد نشأ ابن باجه في أواخر القرن الحادي عشر بسرقسطة ودرس بها، وعاش فيها حتى مطلع شبابه قبل أن تسقط في أيدي الأسبان، ونبغ في الرياضة والفلك والطبيعة والفلسفة، هذا فضلاً عن براعته في الشعر والأدب.

ولما ولي الأمير أبو بكر بن إبراهيم اللمتوني حكم سرقسطة من قبل المرابطين ندب ابن باجه لوزارته، واختص به، وأغدق عليه عطفه ورعايته، بالرغم مما كان يرمي به الفيلسوف من الميول والآراء الإلحادية.

ولما سقطت سرقسطة في أيدي الأسبان (١١١٨م) غادرها ابن باجه إلى إشبيلية، ثم إلى شاطبة، ثم نزح من الأندلس إلى المغرب، وعاش هناك حتى توفي في سنة ١١٣٨م.

وقد كتب ابن باجه زهاء خمسة وعشرين كتاباً لم يصلنا منها سوى القليل، وترك لنا عدداً من القصائد الرصينة الجزلة التي تنم عن روعة خياله ورائق نظمه.

وهو يعتبر على العموم من أعظم المفكرين والفلاسفة الأندلسيين، وقد كان لآرائه ونظرياته تأثير كبير في تفكير الفيلسوف أبي الوليد بن رشد الحفيد[١].

ونبغ في سرقسطة أيام بني هود في عهد المستعين بن المؤتمن المفكر والفيلسوف السياسي أبو بكر الطرطوشي، نسبة إلى طرطوشة ثغر سرقسطة، وهو صاحب كتاب «سراج الملوك» الذي يعتبر بموضوعه ونظرياته المبتكرة من الكتب التي وضعت أسس السياسة الملوكية في التفكير الإسلامي.

ويشير ابن خلدون إلى هذا الكتاب في مقدمته، ويعتبره من الكتب التي سبقته في موضوعه[٢]. وقد وضع الطرطوشي كتابه أثناء إقامته بمصر أيام الأفضل شاهنشاه ابن أمير الجيوش، وأهداه في مقدمته إلى خلفه المأمون البطائحي، وتأثر في كتابته بتفكير فيلسوف

---

(١) راجع الإحاطة ج ١ ص ٤١٤- ٤١٦.

(٢) ابن خلدون في المقدمة (بولاق) ص ٣٣.

العصر العلامة ابن حزم القرطبي، وتوفى الطرطوشي بالإسكندرية سنة ٥٢٠هـ (١١٢٦م).

وقد أوحت ظروف مملكة سرقسطة وأحوالها السياسية والاجتماعية يومئذ إلى الطرطوشي بكثير من نظرياته الاجتماعية، ومنها نظرية عصبية الدولة، فإن الطرطوشي يرى أن عصبية الدولة أو قوتها الحامية، إنما تقوم «على الجند أهل العطاء المفروض مع الأهلة» أي الجند المرتزقة الذين يتناولون أجورهم كل شهر.

ويعارض ابن خلدون هذه النظرية، ويقول إنها لا تنطبق على الدول في أولها، وإنما تنطبق على الدولة في نهاية عهدها، بعد التمهيد واستقرار الملك، واستحكام الصبغة لأهله، وأن الطرطوشي قد أدرك الدولة الهودية عند هرمها ورجوعها إلى الاستظهار بالموالي والصنائع، ثم إلى المستخدمين من ورائهم بالأجر على المدافعة، وأدرك دول الطوائف، وذلك عند اختلال الدولة الأموية، وانقراض عصبيتها من العرب، واستبداد كل أمير بقطره.

وعاش في ظل المستعين بن هود بسرقسطة، ولم يكن بقي لهم من أمر العصبية شيء لاستيلاء الترف على العرب منذ ثلثمائة من السنين وهلاكهم، ولم ير إلا سلطاناً استبد بالملك عن عشائره، وقد استحكمت له صبغة الاستبداد منذ عهد الدولة وبقية العصبية، فهو يستعين على أمره بالأجراء من المرتزقة[١].

والظاهر أن الطرطوشي قد تأثر تأثراً شديداً بما شهده من اعتماد بني هود في حماية ملكهم على معاونة الجند النصارى، ولا سيما أيام السيد الكمبيادور، وسعيهم إلى شراء هذه المعونة بالمال أينما استطاعوا منذ ابتداء دولتهم حتى نهايتها.

وقد كان ذلك في نفس الوقت شأن كثير من ملوك الطوائف الآخرين حسبما ذكرنا في أخبارهم.

وكانت سرقسطة إلى جانب كونها مركزاً للعلوم الرياضية والفلسفية في القرن الحادي

---

(١) راجع سراج الملوك للطرطوشي (القاهرة ١٩٣٥) ص ٢٢٩، ٢٣١، ومقدمة ابن خلدون (بولاق) ص ١٣٠، ١٣١، وكذلك R.M. Pidal: ibid, p. 284 & 285n.

عشر الميلادي كباقي عواصم الطوائف الأخرى مركزاً لحركة أدبية قوية، وقد نبغ بها في ذلك العصر كثير من الأدباء والشعراء، مثل ابن الدباغ، وابن حسداي، وأبي عمر بن القلاس، وغيرهم ممن ذكرهم صاحب الذخيرة، وأورد لنا الكثير من نظمهم ورسائلهم.

ولعبت سرقسطة بالأخص دوراً كبيراً في التبادل الثقافي والحضاري بين الأندلس وبين الدول الأسبانية المجاورة والدول الفرنجية الشمالية، وقد هيأ لها موقعها بين الممالك الأسبانية على مقربة من جبال البرنيه أن تضطلع بهذا الدور الحضاري الخطير.

ومما هو جدير بالذكر أنها كانت في ذلك العصر، مهبط الفرسان النصارى من كل جنس، يجدون في بني هود وفي بلاطها الباذخ ساحة رحبة، وكانت مركزاً لأشعار الفروسية والشعر الغنائي، الذي كان ينتشر يومئذ في أرجاء قطلونية وأراجون ونافار، ومنها كانت تنقل المقطوعات الغنائية الأندلسية إلى المجتمعات النصرانية المجاورة، فتؤثر في الملاحم والأناشيد القومية.

وقد انتقلت هذه المؤثرات فيما بعد بمضي الزمن عبر جبال البرنيه إلى جنوبي فرنسا، ثم إلى غيرها من المجتمعات النصرانية[1].

وتضع الرواية الإسلامية تاريخ تسليم سرقسطة في يوم الأربعاء الثالث من شهر رمضان سنة ٥١٢هـ. وهو يوافق ١٨ ديسمبر سنة ١١١٨م، وتضع الرواية النصرانية هذا التاريخ في يوم ١١ ديسمبر، أو في ١٨ ديسمبر[2].

ودخل ألفونسو الأرجوني وحلفاؤه المدينة، بعد أن قطع لأهلها المسلمين العهود المذكورة، سمح لهم مدى فترة قصيرة باستبقاء قاضيهم ابن حفصيل، وبالاحتكام إلى شريعتهم.

ولكن مسجد سرقسطة الجامع حول منذ السادس من يناير سنة ١١١٩م إلى كنيسة سلمها ألفونسو المحارب إلى الرهبان البرنارديين، وسميت كنيسة لاسيو (La Seo) أي الكنيسة العظمى.

---

(١) ابن الكردبوس في كتاب «الاكتفاء» (مخطوط أكاديمية التاريخ لوحة ١٦٤).

(٢) الحلة السيراء ص ٢٢٥، وذكر المقري أنه كان في يوم الأربعاء الرابع من رمضان (نفح الطيب جـ ٢ ص ٥٥).

وفي رواية أخرى: أن مسجد سرقسطة الجامع لم يحول إلى كنيسة إلا بعد ذلك بثلاثة أعوام في أكتوبر سنة ١١٢١م، وأنه حول عندئذ إلى كنيسة سميت باسم «سان سالفادور» (San Salvador)، وجعلت سرقسطة عاصمة مملكة أراجون، وجعل منها مركزاً لأسقفية، ومنح سكانها النصارى امتيازات الأشراف، وعين الكونت جاستون دي بيارن «سيداً» للمدينة المفتوحة في ظل ألفونسو، وأقطع الحي الذي كان يقطنه النصارى المعاهدون، وعهد إليه بالإشراف على توزيع الغنائم على الجند الفاتحين، وكوفئ سائر الفرسان الذين عانوا في الفتح[1].

٣ ـ الطعن في إسلامه:

هذه قضية أثارها عليه الفتح بن خاقان، ثم نقلت دائرة المعارف البريطانية تلك الرواية، لذلك احتاجت إلى مراجعة، ومن أحسن ما قرأنا حولها ما كتبه الشيخ تيسير شيخ الأرض في كتابه ابن باجه؛ لذلك اكتفينا بعرض القضية على ما كتبه ورد فيه على دائرة المعارف البريطانية.

يقول نقلاً من دائرة المعارف:

بيد أن سرقسطة ما لبث أن سقطت في أيدي الأعداء سنة ١١١٩م.

وتقول دائرة المعارف البريطانية بهذا الصدد: «بعد سقوط سرقسطة (عام ١١١٩م) ذهب ابن باجه إلى أشبيلية، ثم إلى شاطبة، حيث قيل: إنه رجع إلى الإسلام، إنقاذاً لحياته»[2].

ولكن هذه الرواية مشكوك فيها، لأننا إذا تحرينا أصلها وجدنا أن الفتح بن خاقان ـ وهو عدو لدود لابن باجه ـ هو الذي رواها.

ولعلنا نحسن صنعاً، إذا أوردنا رواية الفتح هنا. يقول:

«ولما فاتت سرقسطة من يد الإسلام، وباتت نفوس المسلمين فرقاً منهم في يد

---

(١) A.M. Lafuente: ibid; V.III. p. 23. وكذلك «تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين» ترجمة محمد عبد الله عنان، الطبعة الثانية، ص ١٤٥.

(٢) دائرة المعارف البريطانية، ابن باجه.

الاستسلام ارتاب بقبح أفعاله، وبرئ من احتذائه بتلك الآراء وانتقاله، وأخافه ذنبه، ونبا عن مضجع الأمن جنبه، فكر إلى الغرب ليتوارى في نواحيه، ولا يتراءى لعين لائمه ولاحيه، فلما وصل شاطبة حضرة الأمير إبراهيم بن يوسف بن تاشفين وجد باب نفاذه وهو مبهم، وعاقه عنه مدلول عليه ملهم، فاعتقله اعتقالاً شفى الدين من آلامه، وشهد له بعقيدة إسلامه»[١].

بيد أن رواية الفتح بن خاقان كاذبة. والدليل على ذلك أنه اتهمه أيضاً حينما كان وزيراً لأمير سرقسطة، بالكيد لولي نعمته، مما أدى بسرقسطة إلى السقوط في يد الاعداء[٢].

ثم عاد فقال عنه بعد رجوعه إلى الإسلام ونجاته من الموت ما يلي: «ولما خلص من تلك الحبالة ونجا، وأنار من سلامته ما كان دجا، احتال في إخفاء ماله، واستيفاء آماله، فأظهر الوفاء للأمير أبي بكر بالرثاء والتأبين، وتداهيه في ذلك واضح مستبين»[٣].

وهنا لا بد لنا من أن نتساءل: ما علاقة رجوعه إلى الإسلام بإظهار وفائه للأمير أبي بكر بالرثاء والتأبين؟!

لقد دالت دولة الأمير، وذهب هو إلى رحمة ربه، فهل هناك شيء يمكن أن يربط ابن باجه به غير العاطفة الصادقة، والإخلاص القوي؟

إن هذا يكفي لبيان كذب الفتح بن خاقان.

وما يشهد بكذبه أكثر فأكثر أنه كان قد سبق إلى مديحه، قبل أن يكون بينهما ما كان.

وعلى هذا يعلق المقري صاحب «نفح الطيب» قائلاً: «وأين هذا من تحليته له في بعض كتبه بقوله فيه ما صورته: نور فهم ساطع، وبرهان علم لكل حجة قاطع، تتوجت بعصره الأعصار، وتأرجت من طيب ذكره الأمصار، وقام ووزن المعارف واعتدل، ومال للإفهام فنناً وتهدل، وعطل بالبرهان التقليد، وحقق بعد عدمه الاختراع والتوليد، إذا قدح

---

(١) نفح الطيب، جـ ٩ ص ٢٣٤.

(٢) المصدر السابق، جـ ٩ ص ٢٣٣.

(٣) المصدر السابق، جـ ٩ص ص ٢٣٥.

زند فهمه أورى بشهد الجهل محرق، وإن طما بحر خطاره فهو لكل شيء مغرق، مع نزاهة النفس وصونها، وبعد الفساد من كونها، والتحقق الذي هو للإيمان شقيق، والجد الذي يخلق العمر وهو مستجد، وله أدب يود عطارد أن يلتحفه، ومذهب يتمنى المشتري أن يعرفه، ونظم تعشقه اللبات والنحور، وتدعيه مع نفاسة جوهرها البحور»(١).

ومما يؤيد كذب الفتح بن خاقان ما قاله الأمير ركن الدين بيبرس في تأليفه «زبدة الفكر في تاريخ الهجرة»: «إن ابن الصائغ كان عالماً فاضلاً، له تصانيف في الرياضيات والمنطق، وإنه وزر لأبي بكر الصحراوي صاحب سرقسطة، ووزر أيضاً ليحيى بن يوسف بن تاشفين عشرين سنة بالمغرب، وإن سيرته كانت حسنة، فصلحت به الأحوال، ونجحت على يديه الآمال. فحسده الأطباء والكتّاب وغيرهم، وكادوه فقتلوه مسموماً»(٢).

زد على ذلك أن الفتح بن خاقان نفسه كان سيء الأخلاق.

فقد قال عنه لسان الدين الخطيب في «الإحاطة» ما يلي: «. . . .

إلا أنه كان مجازفاً مقدوراً عليه، لا يمل من المعاقرة والقصف، حتى هان قدره، وابتذلت نفسه وساء ذكره، ولم يدع بلداً من بلاد الأندلس إلا دخله مسترفداً أميره، واغلاً في عليته»(٣).

بل لقد حد حداً تاماً، لأنه قصد مجلس قضاء أبي الفضل عياض مخموراً(٤). وقد مات أشنع ميتة، «فقد رماه الله تعالى بما رمى به إمام علماء الأندلس أبا بكر بن باجه فوجد في فندق بحضرة مراكش، قد ذبحه عبد أسود خلا معه بما اشتهر عنه، وتركه مقتولاً. . .».

أما سبب عداوة الفتح بن خاقان لابن باجه، فهناك روايتان له:

ذكر المقري الرواية التالية: «وحدثني بعض الشيوخ، أن سبب حقده على ابن باجه أبي بكر آخر فلاسفة الإسلام بجزيرة الأندلس، ما كان من إزرائه به، في تكذيبه إياه في مجلس إقرائه، إذ جعل يكثر ذكر ما وصله به أمراء الأندلس، ووصف حلياً، وكان يبدو

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٣٦ـ ٢٣٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٤٠.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٤١.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٤١، ٢٤٥.

من أنفه فضلة خضراء اللون، فقال له: فمن تلك الجواهر إذن، الزمردة التي عاش شاربك؟ فثلبه في كتابه بما هو معروف، وعلى ذلك فأبو نصر (الفتح بن خاقان) نسيج وحده، غفر الله تعالى له!»[1].

وذكر القفطي الرواية التالية: «وكان أبو الفتح بن خاقان الغرناطي، مؤلف «قلائد العقيان» قد أرسل إليه (ابن باجه) يطلب شيئاً من شعره، ليورده في كتابه، فغلظه مغالظة أحنقته عليه، فذكره ذكراً قبيحاً في كتابه»[2].

ومهما يكن من أمر، فإن العداوة قد استحكمت بين ابن باجه والفتح بن خاقان، وكان من حصادها تلك الأهاجي التي أوردها في «قلائد العقيان». والتي ليس لها سند من الحق بوجه من الوجوه.

وبعد سقوط سرقسطة، استقر ابن باجه في أشبيلية حيث ألف كثيراً من كتبه، ثم ارتحل إلى غرناطة[3]، وفي جامع غرناطة جرت له حادثة تدل على سعة غناه، ووفرة علمه، كما تدل على حب التحدي الكامن في طبعه.

ذكر صاحب نفح الطيب عن ابن باجه الرواية التالية: «ومن حكاياتهم في علو الهمة في العلم والدنيا، أنه دخل أبو بكر الصائغ المعروف بابن باجه جامع غرناطة، وبه نحوي حوله شباب يقرؤون، فنظروا إليه، وقالوا مستهزئين به: «ما يحمل الفقيه؟ وما يحسن من العلوم؟ وما يقول؟؟».

فقال لهم: «أحمل اثني عشر ألف دينار، هي تحت إبطي»، وأخرج لهم اثنتي عشرة ياقوتة كل واحدة منها بألف دينار ـ «وأما الذي أحسنه فإثنا عشر علماً أدونها علم العربية الذي تبحثون فيه، وأما الذي أقول، فأنتم كذا». وجعل يسبهم[4].

بيد أنه لم يبق في غرناطة، فقد حمله سوء حظه إلى مدينة فاس وافداً على بلاط المرابطين، حتى وقع فريسة لدسائس أعدائه الكثيرين.

---

(١) المصدر السابق، جـ ٩، ص ٢٤١ـ ٢٤٢.

(٢) أخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي، ص ٢٦٥.

(٣) تاريخ الفلسفة في الإسلام دي بور، ص ٢٤٠.

(٤) نفح الطيب، جـ ٤، ص ٣٤٥.

ويظهر أنه سُم عام ٥٣٣هـ (١١٣٨م) بإيعاز من الطبيب ابن زُهر. وقد ألب أعداؤه ـ ومن بينهم الفتح بن خاقان ـ الشعب والحكومة عليه، واتهموه بالإلحاد والخروج على القرآن والدين الإسلامي[١].

وعلى حادث وفاته يعلق الأستاذ أحمد أمين قائلاً: «وغريب أن يقع فيلسوف فريسة لفيلسوف آخر!»[٢]، ويعني بالفيلسوف الآخر ابن زهر.

ويظهرل أنه أصبح فقيراً في أواخر حياته، ولكن ما كان يؤلمه أشد الألم أنه لم يكن يجد حوله من يشاطره أفكاره. وبهذا الصدد يقول«دي بور»:

«ولم تكن حياته ـ على قصرها ـ حياة سعيدة ـ كما يحدثنا هو بذلك ـ وكثيراً ما تمنى الموت ليجد فيه الراحة الأخيرة، وأكبر عامل أخمد جذوة نفسه ـ إلى جانب الفاقة ـ أنه كان في وحدة عقلية، ولم يجد أنيساً يشاطره آراءه، وما خلص إلينا من كتبه، يدل دلالة قوية على أنه لم يكن يأنس إلى عصره ولا بيئته».

٤ ــ وفاته:

قال ابن أبي أصيبعة: وتوفي ابن باجه شاباً بمدينة فاس ودفن بها.

وأخبرني القاضي أبو مروان الأشبيلي أنه رأى قبر ابن باجه، وقريباً من قبره قبر أبي بكر ابن العربي الفقيه، صاحب التصانيف.

ومن كلام ابن باجه قال: الأشياء التي ينفع تعلمها بعد زمان طويل لا يضيع تذكرها. وقال: حسّن عملك تفز بخير من الله سبحانه.

٥ ــ من شعره:

كان أديباً شاعراً، وله طائفة من الشعر الرصين الجيد، فمن ذلك قوله في رثاء حامية الأمير أبي بكر:

سلام وإلمام ووسمى مزنة   على الجدث الثاني الذي لا أزوره

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية: ابن باجه.

(٢) ظهر الإسلام/ أحمد أمين، جـ ٣، ص ٢٣٩ .

أحق أبو بكر تفضي فلا ترى ترد جماهير الوفود ستوره
لئن أنّتْ تلك اللحودُ بلحده لقد أوحشت أقصارُه وقصورُه

وقوله:

ضربوا القباب على أقاصي روضة خطر النسيم بها ففاح عبيرا
وتركت قلبي ساد بين حمولهم داعي الكلوم سيوف تلك العيرا
لا وافد جعل الغصون معاطفاً لهم وصاغ الأقحوان تلك العبرا
ما مرّ بي ريحُ الصَّبا من بعدهم إلا سهرت له فعاد سعيرا[1]

٦ ـ تلاميذه:

(١) أبو الحسين علي بن الإمام:

يقول ابن أبي أصيبعة:

أقول: وكان هذا ـ أبو الحسن علي بن الإمام ـ من غرناطة، وكان كاتباً فاضلاً متميزاً في العلوم، وصحب أبا بكر بن باجه مدة واشتغل عليه، وسافر أبو الحسن علي بن الإمام من المغرب، وتوفي بقوص.

وكان من جملة تلاميذ ابن باجه أيضاً القاضي أبو الوليد محمد بن رشد.

(٢) تلمذة ابن رشد لابن باجه:

في النص السابق خطأ واضح هو قول ابن أبي أصيبعة: وكان من جملة تلاميذ ابن باجه أيضاً القاضي أبو الوليد محمد بن رشد، وفي ذلك وهم تاريخي إذ إن ابن رشد ولد في سنة ٥٢١هـ وتوفي ابن باجه في سنة ٥٣٣هـ، أي كانت سنه لا تسمح بتلقي دروساً في الفلسفة. كذلك كان ابن باجه في هذا التاريخ قلقاً غير مستقر، وكان قبل وفاته بوقت غير قصير قد رحل إلى المغرب[2].

---

(١) راجع الإحاطة (١٩٥٦) جـ ١ ص ٤١٢ـ ٤١٦. ويعرف ابن باجه في البحث الغربي باسمه اللاتيني Avempace.

(٢) ومن الذين رفضوا تلمذة ابن رشد على ابن باجه ـ تيسير شيخ الأرض في كتابه: ابن باجه، مكتبة العباسية ـ دمشق.

(٣) تلمذة ابن طفيل لابن باجه:

يقول المراكشي - وهو يؤرخ لابن طفيل: «وقرأ على جماعة من المتحققين بعلم الفلسفة منهم أبو بكر بن الصائغ المعروف عندنا بابن باجه وغيره»[١].

كان من الممكن أن تثير تلك القضية جدلاً، ويجد الباحثون فيها مبررات صدقها من حيث:

١ - إنها وردت على لسان مؤرخ مغربي.

٢ - إن ابن طفيل يعتبر معاصراً لابن باجه، غير أن ابن باجه أكبر منه بزمن يشهد له بالأستاذية.

٣ - وهناك وجه شبه بين تدبير المتوحد مؤلف ابن باجه وحي بن يقظان مؤلف ابن طفيل من حيث إن منطلق فلسفتهما واحد، وهو استلهامهما المبادئ الإلهية من الطبيعة، أو من الفطرة التي لا تخطئ.

مبررات كثيرة تشهد بتلمذة ابن طفيل لابن باجه.

ولكن القضية قبل أن يثور حولها الجدل حسمها ابن طفيل نفسه في مقدمة كتابه «حي بن يقظان» حين قال:

«وخلف من بعدهم خلف آخر أحذق منهم نظراً إلى الحقيقة... إلى أن قال: فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل، ونحن لم نلق شخصه...».

٧ ـ مؤلفاته:

أورد لنا تلميذه وصاحبه المخلص الوزير أبو الحسن علي بن عبد العزيز بن الإمام - وكان كاتباً فاضلاً متميزاً في العلوم، وصحب أبا بكر بن باجه مدة، واشتغل عليه. وسافر أبو الحسن علي بن الإمام من المغرب، وتوفي بقوص في صعيد مصر.

يقول عبد الرحمن بدوي: إنه أورد شيئاً ببعض مؤلفات ابن باجه يشتمل على ١٠٥ كتاب أو رسالة.

---

(١) المعجب.

وذكر ابن أبي أصيبعة ٢٧ عنواناً:

يقول عبد الرحمن بدوي: وقد وصلتنا مجموعات من رسائله[١] هي:

(أ) مجموعة في مكتبة بودلي بأكسفورد تحت رقم ٢٠٦ بوكاك، وتشتمل على الرسائل التالية:

(١) من قوله على مقالات السماع الطبيعي لأرسطو الخامسة والسادسة والثامنة.

(٢) قوله في شرح الآثار العلوية.

(٣) قوله في الكون والفساد.

(٤) قوله على بعض مقالات كتاب الحيوان الأخيرة.

(٥) من قوله على كتاب الحيوان.

(٦) كلامه في النبات.

(٧) من كلامه في ماهية الشوق الطبيعي.

(٨) كلام بعث به لأبي جعفر يوسف بن حسداي.

(٩) ومن كلامه في إبانة فضل عبد الرحمن بن سيد المهندس.

(١٠) ومن كلامه نظر آخر.

(١١) ومن الأمور التي يمكن بها الوقوف على العقل الفعال.

(١٢) من كلامه في البحث عن النفس النزوعية.

(١٣) من كلامه في النفس.

(١٤) من كلامه في تدبير المتوحد.

(١٥) القول في الصور الروحانية.

(١٦) من قوله في الغاية الإنسانية.

---

(١) موسوعة الفلسفة - د. عبد الرحمن بدوي - بيروت، رسائل فلسفية نشر د. عبد الرحمن بدوي بنغازي - تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب د. محمد غلاب. تاريخ الفلسفة الإسلامية د. ماجد فخري.

(١٧) من قوله في العرض.

(١٨) من قوله على الثانية من «السماع».

(١٩) من الأقاويل المنسوبة إليه.

(٢٠) من قوله في صدر إيساغوجي.

(٢١) من كلامه في لواحق المقولات.

(٢٢) من قوله على كتاب العبارة.

(٢٣) كلامه في القياس.

(٢٤) كلامه في البرهان.

(٢٥) وكتب إلى أبي الحسن بن الإمام.

(٢٦) كلامه في اتصال العقل بالإنسان.

(٢٧) قوله له يتلو رسالة الوداع.

(٢٨) كلامه في الألحان.

(٢٩) كلامه في النيلوفر.

(ب) مجموعة الأسكوريال برقم ٦١٢، وتاريخ نسخها سنة ٦٦٧، وتشتمل على:

(٣٠) تعاليق على كتاب أبي نصر في المدخل والفصول من إيساغوجي.

(٣١) تعاليق على كتاب بار آرمينياس للفارابي.

(٣٢) قوله في كتاب البرهان.

(جـ) مجموعة طشقند برقم ٢٣٨٥ وتشتمل على:

(٣٣) رسالة في المتحرك.

(٣٤) رسالة في الوحدة والواحد.

(٣٥) مقالة في الفحص عن القوة النزوعية.

يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي: وقد نشرنا نحن هذه الرسائل الأخيرة في «مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد» (المجلد ١٥ مدريد سنة ١٨٧٠ (لعلها

١٩٧٠) ص ٢٥ ـ ٥٤، وأعدنا نشرها في كتابنا: رسائل فلسفية، بنغازي سنة ١٩٧٣م).

(د) مجموعة برلين برقم ٥٠٦٠ (فهرست الفرت جـ ٤ ص ٣٩٦ ـ ٣٩٩، وتشتمل على ٣٢ رسالة).

وقيل إن هذا المخطوط قد فقد إبان الحرب العالمية الأخيرة، لكن صوراً فوتوغرافية لا بد موجودة عند بعض الباحثين.

(هـ) وقد نشر آسين بلاثيوس أربع رسائل منه هي:

(١) في النبات.

(٢) رسالة في الاتصال.

(٣) رسالة في الوداع.

(٤) تدبير المتوحد.

(و) وأعاد ماجد فخري نشر الثلاث الأخيرة، ونشر عن مخطوط مكتبة بودلي في أكسفورد الرسائل التالية:

(٥) في الغاية الإنسانية.

(٦) قول له يتلو رسالة الوداع.

(٧) في الأمور التي يمكن بها الوقوف على العقل الفعال.

(٨) وتدبير المتوحد.

وذلك في مجموعة بعنوان: رسائل ابن باجه الإلهية، بيروت ١٩٨٦م، كما نشر «شرح السماع الطبيعي» لابن باجه بيروت سنة ١٩٧٣م، واعتمدنا عليها في تلخيصنا «لتدبير المتوحد» فلقد أخرجها د. ماجد فخري خير إخراج.

يقول عبد الرحمن بدوي: وفي عزمنا نشر ما حصلنا عليه من رسائل لم تنشر لابن باجه.

(ز) ونشر سليم سالم: في كتاب باري أرمينياس لأبي نصر الفارابي عن مخطوط الأسكوريال وفي «كتاب العبارة» عن مخطوط الأسكوريال ومخطوط بودلي ـ وذلك بعنوان: ابن باجه: تعليقات في كتاب باري آرمينياس، ومن كتاب العبارة لأبي نصر الفارابي ـ القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦م.

يسوق روزنتال[1] مثالاً على دقة منهج علماء المسلمين، وهم بصدد تحقيق المخطوطات والتاريخ لها ووصف مراجعتها: يقول: وفي قائمة محتويات المخطوطات يجد العالم أيضاً فوائد تتعلق بالكتب ومصنفيها ومعلومات ذات قيمة كبيرة. فإننا نجد مثلاً في مخطوطة تحتوي مصنفات ابن باجه في جامعة أوكسفورد إشارتين إلى هذه المخطوطة منسوخة. (ويضيف «السبكي» «طبقات السبكي ١: ٢٨٦- ٢٨٧». قوله: وقد استكتبت منها (من نسخة الكتاب) نسخة ليحيى من هذا الكتاب فإني لم أجد به إلا هذه النسخة) عن نسخة نسخها «القاضي الحسن بن محمد بن محمد بن النضر» عن الأصل الذي كان في حوزة ابن الإمام في قوص من أعمال مصر سنة ٥٤٧.

(أي أنه يفترض أن يكون هناك مخطوطات أخرى يعود زمن نسخها إلى فترة تقع بين تاريخ مخطوطة أوكسفورد ومخطوطة القاضي الحسن).

وقد شمل القاضي الحسن ملاحظاته هذه متبعاً مصنفات ابن باجه التي كانت في مجموعة ابن الإمام.

وترتيب عناوين الكتاب التي صنفها ابن باجه في هذا الثبت عن ترتيبها في مخطوطة أوكسفورد (وكذلك عن سائر مخطوطات ابن باجه المحفوظة في برلين، غير أن هذا الترتيب يتفق مع الترتيب الذي ذكره «ابن أبي أصيبعة» لمصنفات ابن باجه، وكان ابن أبي أصيبعة يعرف مجموعة «ابن الإمام»، والثبت الذي في مخطوطة أوكسفورد يشمل عناوين نصف الكتب التي يذكرها «ابن أبي أصيبعة»، غير أن «ابن أبي أصيبعة» يغفل أيضاً إشارة لابن الإمام يقول فيها إنه أضاع متن جزء من كتاب ابن باجه «النفس»، ولكن من جهة أخرى يضيف بصورة مستمرة اسم «أرسطو» إلى كل عنوان من عناوين الشروح على مصنفاته، وبعد «رسالة الوداع» يضيف عنوان مصنف آخر: «قول يتلو رسالة الوداع».

ويظهر جلياً من هذا أن ابن أبي أصيبعة كان مطلعاً على مخطوطة لمؤلفات ابن باجه كانت تحتوي أيضاً الثبت الذي ذكره القاضي الحسن.

---

(١) مناهج علماء المسلمين في البحث العلمي تأليف: فرانز روزنتال ترجمة د. أنيس فريحة ـ مراجعة: د. وليد فرحات ـ دار الثقافة ـ بيروت.

وهكذا نرى أن ابن أبي أصيبعة لم يكن يختلف عن زملائه العلماء وأصحاب الكتب المسلمين، فإنه كان يدون جميع الفوائد والمعلومات التي كان يجمعها من المخطوطات التي كانت في متناوله، والتي يظهر منها أن ابن باجه كانت له نظرية في ضرورة تعديل النظام البطليموسي.

يرى مونك: ويبدو أن أول من اقترح تبسيط نظام بطليموس ليتلاءم مع نظرية أرسطوطاليس كان ابن باجه، وتابعه بعد ذلك كل من ابن طفيل وابن رشد والبطروجي... وهذا النقد الذي انصب على بطليموس استرعى انتباه العلماء في الشرق وفي الغرب المسيحي.

٨ـ ثقافته:

لقد كان التاريخ بأخبار ابن باجه ضنيناً، فلم يحفل به التاريخ السياسي ولا التاريخ الثقافي، وما كتب عن جهوده العظيمة في مجالهما لا يعدو أن يكون شذرات مبثوثة هنا وهناك، تتناول بعض جوانب من حياته تناولاً لا يتكافأ وحياته الزاخرة بالعطاء، التي كانت مليئة بالنشاط والحيوية على كافة المستويات والصعد السياسية والثقافية والفكرية...

ولقد استطعنا أن نجمع ما تيسر لنا جمعه، مما نشره جمال الدين العلوي من رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجه نشراً محرراً بعناية بالغة، فقد استوفاها بحثاً ودراسة من حيث تحقيق النص والتحقيق التاريخي للأعلام والكتب والرسائل التي وجدت مبثوثة في الرسائل، ومحاولاته الدقيقة في تقسيم الرسائل، من حيث نسبتها مستخدماً المنهج التحليلي والتاريخي، وعنايته الفائقة بتصنيف النهاية التي يطمع الباحث فيها، ويطمع إليها في كل أعماله جزاه الله خير الجزاء.

ولقد حاولت جاهداً أن أحصل على ما أحال عليه فلم يحالفني الحظ فإن نقله الكتاب من مكان إلى مكان يحتاج إلى إجراءات لا تقل عن تنقل المواطن داخل الوطن العربي.

لقد قدمت لنا تلك الرسائل وغيرها مما حققه عبد الرحمن بدوي وماجد فخري بعض ملامح عن حياته وثقافته وملاحظاته العلمية، هذا فضلاً عن الدراسة الموضوعية لفكر ابن باجه.

دراسته لعلم الهيئة: الفلك:

يتبين لنا أنه قد درس ذلك العلم من خلال رسالة بعث‌بها إلى صديقه يوسف بن حسداي، وهو من الفضلاء في صناعة الطب، وهو في هذه الرسالة يستدرك على آراء الزرقالة إبراهيم(١) بن يحيى الأندلسي - من المعاصرين له فيقول:

بسم الله الرحمن الرحيم، وما التوفيق إلا به

ومن كلامه ما بعث به لأبي جعفر يوسف بن حسداي:

أما الزرقالة إبراهيم بن يحيى الأندلسي فلم يقع قط في طريق صناعة الهيئة... عليه أمرها فهو يقول بحسب سوانحه ولوائحه فتضطرب أقواله، ويكثر كلامه فيما لا معنى له.

ثم إنه بعد ذلك ذهب عليه معنى من معانيها هو كالمبدأ فيها، وذلك معنى وسط الكوكب، فإنه يعتقد فيه أنه النور الذي يحوزه مبدأ ما كأنك قلت مثلاً رأس الحمل، والنقطة التي عليها يلقى الفلك المائل الخط الخارج من مركز الفلك (الخارج المركز) إلى مركز الكواكب، وهو يكرر هذا المعنى ويردده ويرى (أنه) من المبادئ الأول التي لا ريب فيها، فهو لذلك لا يزال يناقض بطليموس في أكثر ما ذهب إليه.

وهذا رأي وقع فيه من تقدمه، وإني لأعجب من وقوع ابن الهيثم على وضوحه، فإنك إن آثرت الوقوف على ما حكيته لك فاقرأ مقالته المعروفة بالشكوك على بطليموس في الفصل الذي يذكر فيه فسد الطريق التي سلكها بطليموس في استخراج ما بين المركزين في كوكب الزهرة وعطارد يتبين لك ما ذكرته.

---

(١) كذا ورد اسمه وفي طبقات الأمم ما يلي:

وفي زماننا هذا أفراد من الأحداث متدبرون بعلم الفلسفة ذوو أفهام صحيحة وهمم رفيعة قد أحرزوا من أجزائها. فمنهم من سكان طليطلة وجهاتها... أبو إسحاق إبراهيم بن يحيى النقاش المعروف بولد الزرقيات (كذا)، وفي تاريخ الحكماء للقفطي نقرأ: (تحقيق Leibsig Julius Lippert 1903) إبراهيم بن يحيى النقاش أبو إسحاق المعروف بولد الزرقيال الأندلسي، أبصر أهل زمانه بأرصاد الكواكب وهيئة الأفلاك واستنباط الآلات النجومية. وله صحيفة الزرقيال المشهورة في أيدي أهل هذا النوع التي جمعت من علم الحركات الفلكية كل بديع مع اختصارها. لما وردت على علماء هذا الشأن بأرض المشرق حاروا لها وعجزوا عن فهمها إلا بعد التوفيق...».

وانظر أيضاً «تاريخ الفكر الأندلسي ص ٤٥١- ٤٥٢.

وإذا تأملت تلك المقالة وضح لك من أمر ابن الهيثم أنه لم يقرأ الصناعة إلا من أسهل الطرق، (فما عساه لم يلح له لوقته.. إما أثبت الحكم على إبطاله وإما تركه مغفلاً) وأنه لم يكن من أهل هذه الصناعة القائمين بها، وأنه أبعد عنها من الزرقالة بكثير.

والمقالة التي قال الزرقالة فيها ما ذكرته هي مقالته في إبطال الطريق التي سلكها بطليموس في استخراج البعد الأبعد لعطارد.

تعلمه الموسيقى وتحليله أثر التنغيم على الطبائع:

يقول عن نفسه:

وأما صناعة الموسيقا فإني زاولتها حتى بلغت فيها مبلغاً رضيته لنفسي، ثم بعد ذلك صناعة الهيئة، فإني أكملت النظر فيها الكمال الذي يقتضيه ما وجدته من مبادئها.

وهذه صناعة شغلت بها نفسي منذ تركت صناعة الموسيقى، والآن أكملت النظر فيها، إذ كان تبقى عليّ فيها النظر في مجاري العرض، وهو من أصعب ما في هذه الصناعة، وقد أكملته.

وفي أثناء ذلك تحققت أن كل من يذكر في هذه الصناعة بالكمال لم يحط فيها إلا بالتافه اليسير، واتفق مع ذلك سفري إلى أشبيلية، وذلك بعد إكمال نظري فيها، فإن كل من يدعي هذه الصناعة ففي أشبيلية مستقره وإليها مصدره.

وفي أثناء ذلك ما توضحت منحى أبي نصر في ضروب البرهان التي عددها، فإن ذلك كان بقي عليّ فقط فاستوضحته منذ قريب.

ومما يدل على تعلمه فن الموسيقى ما كتبه في رسالة له عنوانها: «في الألحان».

تكلم فيها كما هي عادته في التأليف تأكيده على تفريع القضية إلى جزئياتها ثم تعريفه مفاهيم تلك الجزئيات.

فهو في هذه الرسالة يبين:

معنى النغم التأليفية...، صلة النغم بالطبائع المركبة، وكيفية توافق الطبائع المركبة مع تشاكل الأنغام، وكيف يستطيع ضارب العود الحاذق أن يبهج أصحاب الأمزجة

المختلفة، ويثير فيهم الفرح والسرور، أو الغموم والبكاء والنياحة، وكما يقول: وبالجملة فترى كل صاحب طبع يتحرك حينئذ في مذهبه على قدر طبعه.

ثم يقول:

فهذه هي الأصول التي إذا راعاها الضارب مشت أحواله ونغماته على السنن المستقيمة والطريق القويم، وفاق أبناء جنسه... وكان يومه خيراً من أمسه.

ويبقى لنا بعد ذلك ملاحظة نبديها، وهي أن ابن باجه استجابة لنزعته الفلسفية حين أراد أن يبين أثر التذوق الموسيقي في الشعوب، وهي فكرة جديرة بالدراسة، حاول أن يبرزها في رسالته التي نحن بصددها، لم يجد مثالاً يدلل به على صحة ما يذهب إليه سوى الفرس، فاتخذ من الفرس دون العرب أو غيرهم من الأمم مثلاً فيقول: ولهذا كانت الفرس إذا أرادت تدبر لذاتها أمدت النغم والغناء بأشعار تشارك الغرض الذي يخوضون فيه فيطاع لهم الرأي الجميل، ويوافق الصواب مذهبه الجميل «لماذا»؟.

فأمة الفرس في نظره «أصحاب الرأي الجميل... وأصحاب المذهب الجميل» ويبدو أنهم في نظره أمة تتذوق بنوع خاص، وتعمل فيها الموسيقى عملها على نحو غير مألوف في غيرها من الأمم. فأثر بها مثالاً منفرداً في رسالته.

على أي حال، إنها رسالة تحتاج إلى دراسة معاصرة من المهتمين بالتراث الموسيقي، ومن المهتمين أيضاً بدراسة سيكولوجية الموسيقى.

دراسته للألحان وأثرها على النفس:

ومن كلامه رضي الله عنه في الألحان:

بسم الله الرحمن الرحيم، والله الموفق في جميع الأمور.

أعلم أن النغم التأليفية هي نسب اختلاط الأفلاك ودورانها، ونغم الطبيعة العاملة بالمجاملة الصحيحة.

ولما راموا تلك الحكاية، وشبهوا تلك النسب الوهمية وحملوها على الطبائع الإنسانية وجب لكل إنسان أن يميل إلى الطبائع المركبة فيه.

فإذا وقع التشاكل وتوافقت الطباع تاقت النفس [و][1] فعلت وامتدت روحانيتها وانبسطت، وجرى فيها من المادة الروحانية ما يبعثها على الأنسة[2].

ولهذا كانت [٢٢٢و] الفرس إذا أرادت تدبير لذاتها أمدت النغم[3] والغناء بأشعار تشارك الغرض الذي يخوضون فيه، فيطاع لهم الرأي الجميل ويوافق الصواب مذهبهم الجميل.

وذلك أن ضارب العود إذا كان حاذقاً فطناً، وأراد أن يحرك صاحب صفراء ويهيجه ألح بالضرب على الزير، فإنه للمناسبة التي بينهما في الخفة واللطافة يهيج له السرور.

وكذلك إذا أراد أن يحرك صاحب الدم ويهيج سروره ألح بالضرب على المثنى للمناسبة التي بينهما، فلذلك يهيج الدموي المزاج، ويبعث له السرور والجذل ويتحرك له الفرح، ووزنه ضعف وزن الزير. وإذا أراد أن يحرك صاحب البلغم إلى طبعه ألح بالضرب على البم للمناسبة التي بينهما، لكون طبيعتهما تهيج له الأحزان، وتثير له الغموم والبكاء والنياحة. ووزنه ضعف وزن المثنى.

وكذلك إذا أراد أن يحرك صاحب سوداء، ويميل به إلى طبعه ألح بالضرب على المثلث للمناسبة التي بينهما، لكون طبيعتهما طبع الأرض في حصامها وغلظ جسمها، فيحدث له رعب شديد وجزع، لأن السوداء أصل للفزّع وعنها يتولد. ووزنه ضعف وزن البم، وأربعة أضعاف وزن المثنى، وثمانية أضعاف وزن الزير.

قال:

وبالجملة فترى [كل] صاحب طبع يتحرك حينئذ في مذهبه على قدر طبعه.

قال:

وينبغي للضارب إذا أراد أن يوفي النغم حقها، ويبلغ بالأنفاس غاياتها أن يلتفت إلى المخارج الأربعة وهي الصدر والحلق والجبهة والرأس، فيجعل بإزاء الصدر البم، للمناسبة التي بينهما والصوت، ويجعل بإزاء الحلق المثلث، ويجعل بإزاء الجبهة المثنى، ويجعل بإزاء قحف الرأس الزير.

---

(١) غير واضحة في الأصل.

(٢) في الأصل: «الآنسة».

(٣) في الأصل: «بالنغم».

وكلما ارتفع الصوت إلى الرأس نزلت يد الضارب في الأوتار على النظام والترتيب الذي جعلته الحكماء للأصابع الأربعة، فإنها جعلت السبابة للبم، والوسطى للمثلث، والبنصر للمثنى، والخنصر للزير.

قال:

وينبغي أن تحذر الضارب أن يركب بعض الأوتار بعضها في المجرى، فيولد ذلك ضرراً في الأوتار، وفساداً في أصولها متى مسها المضراب أو حسها الضارب.

قال:

فهذه هي الأصول التي إذا راعاها الضارب مشت أحواله ونغماته على السنن المستقيم والطريق القويم، وفاق أبناء جنسه، وكان يومه خيراً من أمسه.

تشير رسالة ابن باجه في الألحان والموسيقى والضرب على الأوتار إلى جانب مهم يفتقد درّاسة من المختصين من علماء علم نفس الموسيقى، ومن الذين برعوا في فنون الألحان والآلات الموسيقية، فهو جانب مهمل لم ينكشف للدارسين بعد.

تعلمه الهندسة وطرائق البراهين الفلسفية:

عبد الرحمن المهندس[1]: من أساتذته في مجال الهندسة:

---

(١) لم يرد في كتب الرجال والطبقات التي رجعنا إليها الشيء الكثير عن ابن سيد المهندس رغم منزلته الكبرى في صناعة الهندسة كما يحكي ابن باجه في هذه الرسالة وفي غيرها.
في «طبقات الأمم» لصاعد الأندلسي نجد:
«وفي زماننا هذا أفراد من الأحداث متنبهون بعلم الهندسة [. . .].
ومنهم من أهل بلنسية أبو زيد عبد الرحمن بن سيد».
وفي التكملة لابن الأبار نقرأ ما يلي: (المجلدII ط. كوديرا. مدريد) 1887.
«عبد الرحمن بن عبد الله بن سيد الكلبي من أهل بلنسية يكنى أبو زيد،» كان عالماً بالعدد وبالحساب مقدماً في ذلك، ولم يكن أحد من أهل زمانه يعدله في علم الهندسة انفرد بذلك، ذكره صاعد الطليطلي.
وأفادني أبو جعفر بن الدلال من شيوخنا روايته عن أبي عمر بن عبد البر لكتاب الأشراف من تأليفه في الفرائض، وحكى أنه قرأ بخط أبي بحر الأسدي سماعه بشاطبة. مع أبي محمد بن خيرون =

نراه يرسل رسالة إلى تلميذه الوزير الحسن بن الإمام الذي رحل من المغرب إلى قوص بصعيد مصر، وفيها يعترف بأستاذية عبد الرحمن المهندس، يستهلها بديباجة حب وتقدير لتلميذه، وهي: عملي بفضيلتك الفكرية والخلقية لا أجد معه إلى مخالفة إرادتك سبيلاً. . . ثم عرضاً نقدياً فلسفياً لآراء أرسطو وغيره من الفلاسفة ولا سيما أبو نصر.

عرض ابن باجه في هذه الرسالة أثر عبد الرحمن بن سيد المهندس المنفرد في هذا المجال، ويبين عرض ابن باجه لآراء ابن سيد المهندس عن إحاطته بعلم الهندسة لدى الأقدمين من أوائل اليونان، كما يبين فضل أستاذه في هذا العلم وتقدمه على أساتذته، ولا يستطيع ذلك إلا إذا كان على بينة تامة بهذا العلم.

فنراه بعد عرض مناقشة هندسية يميل إلى قول أستاذه بتعقيب يقول فيه: «ولم يتبين ذلك أبولونيوس. . .».

ويقول في موطن آخر:

«وهذا النحو من النظر هو الذي وقع عليه ابن سيد المهندس، فشف به على مشاركة من متقدمي المهندسين في المطالب التي شاركهم فيها».

ويقول في نفس الرسالة أيضاً مشيراً إلى فضله:

«ومما اختص بالنظر فيه ابن سيد دون من تقدمه من المهندسين ما أصفه. . . الخ.

وكان يتوقع ابن باجه لأستاذه أن يبلغ شأواً رفيعاً في هذا الميدان لولا ظروف الأندلس السياسية والثقافية، وموقف أمرائها من علوم الأوائل.

= صهره، وأبي زيد هذا من أبي عمر المذكور في ذي القعدة سنة456» ص 500.

يقول عنه ابن أبي أصيبعة في عيون الأنباء: ص 499 - 500 يقول عنه أبوجعفر يوسف بن أحمد بن حسداي من الفضلاء في صناعة الطب: وله عناية بالغة في الاطلاع على كتب أبقراط وجالينوس وفهمها. وكان قد سافر من الأندلس إلى الديار المصرية، واشتهر ذكره بها، وتميز في أيام الآمر بأحكام الله من الخلفاء المصريين، وكان خصيصاً بالمأمون... وكان المأمون في أيام وزارته له همة عالية ورغبة في العلوم، فكان قد أمر يوسف بن أحمد بن حسداي أن يشرح له كتب أبقراط، وكان ابن حسداي قد شرع في ذلك، ووجدت له منه شرح كتاب الإيمان لأبقراط، ووجدت له أيضاً شرح بعض كتاب الفصول لأبقراط.

وكان بينه وبين أبي بكر محمد بن يحيى المعروف بابن باجه صداقة فكان أبداً يراسله من القاهرة.

فيقول معتذراً متأسفاً: «غير أنه لم يتسع في العرض لممانعة عوائق زمانه ولانفراده، ويحتاج نظره إلى تتميم مناسب لتتميم نظر من تقدم».

وما ينبغي أن يشار إليه في مجال إبراز ثقافة ابن باجه مراجعاته الدقيقة لآراء أستاذه على قول إقليدس قوله: ويشبه توليد الذي ذكره إقليدس للخطوط في آخر المقالة العاشرة من كتابه يقصد المقالة الأولى من كتاب «المخروطات» «لأبولونيوس».

ثم يزيد في وصف ابن سيد المهندس وأثره على هذا العلم في عصره في رسالة بعث بها إلى الوزير أبي الحسن بن الإمام يقول فيها:

وكنت قد قلت إنه بلغك أن عبد الرحمن بن سيد كان قد استخرج براهين في نوع هندسي لم يشعر به أحد قبله ممن بلغنا ذكره، وأنه لم يثبتها في كتاب، وإنما لقنها عنه اثنان:

- أحدهما: (أنا) أي ابن باجه.
- والآخر: تلف في حرب وقعت في الأرض التي كنا فيها.

وبلغك مع ذلك أني رددت عليه حين استخرجها.

والأمر أعزك الله على ما بلغك، ويكون ذلك بالعزم على أن أكتب لك كتاباً يتضمنها، وأن أضيف إليها مسائل قد كنت ذكرت لك أني صنعت براهينها مدة الاعتقال الثاني الذي كنت فيه، وقد كتبت إليك كل ذلك دون تفصيل، فإن الذي صنعته إنما هو تتميم لما صنعه الرجل وتصريف له.

ثم يبين له بلغة الفلسفة التي تمرس عليها فيقول: فالمحرك الأول أحق بشرف الحركة من المحرك الثاني إذا كان متحركاً عنه.

كما تتضمن الرسالة الدفاع عن علم الهندسة وبراهينه الهندسية.

ويبدو ـ كما تشير فحوى تلك الرسالة التي كتبها ابن باجه إلى الوزير أبي الحسن بن الإمام يجيب له فيها عما سأله عن البراهين الهندسية التي وضعها ابن سيد المهندس كما سبق ـ أن علم الهندسة حاربه الفقهاء في الأندلس، وظنوا به ظن السوء حتى ضيقوا الخناق على ابن سيد المهندس، كما أشار إلى ذلك ابن باجه في رسالة سابقة يقول فيها

واصفاً تلك العوائق: غير أنه لم يتسع في العرض لمانعة عوائق زمانه، ولانفراده، ويحتاج نظره إلى تتميم مناسب لتتميم نظر من تقدم.

الأمر الذي جعل ابن باجه يكتب مقدمة طويلة يفيض فيها من فيض ثقافته الواسعة عن الفعل الإنساني وغاياته وترتيب درجات البراهين، وعلاقة العلوم الرياضية بها، وهذا الحصن الذي ورد في تلك الرسالة قد هضمه كثيراً في أكثر رسائله، ولا سيما كتابه تدبير المتوحد، ففي صدر الرسالة يصدر من مقولة أساسية يقول فيها:

[كل فعل إنساني فان بالذات يسدد نحو غاية ما إنسانية، وهو الخير الذي ينال بذلك الفعل... فمقصد التفكر العلم أو الظن].

ومن هذا تتقوم صنائع كثيرة وقوى:

- بعضها شرور كالمكر، والتمويه، والرياء، وصنائع المتعبدين وما جانبها.

- وبعضها خيرات وهي أصناف ومنها الرياضة والفكر.

- والفكرة صنفان:

- صنف موضوعاته الذاتية الأمور الممكنة من جهة ما هي ممكنة، وغايتها بالذات الظن الصادق، فإن وقع اليقين عنها فبالعرض.

- ومنها ما موضوعاته الأمور الضرورية من جهة ما هي ضرورية، وغايتها اليقين، فإن وقع عنها الظن فبالعرض.

الأول: يخص الرؤية.

الثاني: لا اسم له.

وقد يسمى في الوقت بعد الوقت: الفكر البرهانية، والفكر اليقينية، وقد يقال الرؤية على كليهما بالعموم.

ثم يحيلنا على ما يقول ثامسطيوس في القياس في ذوي النظر الفائقة وعلى ما يقوله أرسطو في أمرها في المقالة السادسة من كتاب نيقوماخيا.

ثم أخذ يشرح بوضوح - بعد أن شرح الرؤية - القوة على الفكر - البرهانية فيقول:

وأما القوة على الفكر البرهانية، فإن الرياضة التي تصيرها ملكة هي أصناف كثيرة، وهذه تسمى عند القدماء التعاليم والعلوم الرياضية، وكان هدفه من ذلك هو إخراج صناعة المنطق من صناعة الرياضة؛ إذ المنطق عنده: صناعة تشتمل على أنواع الفكر، وكيف تكون أو تلخص كل واحد منه أصنافها، ونسبتها إلى العلوم الرياضية نسبة النحو إلى قصائد الشعر، فرياضتها غير رياضة الهندسة، ورياضة الهندسة واحدة بالنوع.

والقوة التي يوجه بها البرهان إما أن تكون كالغاية، أو تكون أشرفها.

ثم يتابع المقارنة بينها وبين المنطق فيقول: وقد يظن بقوة تأليف الحدود أنها أشرف، إلا أن ذلك بوجه آخر، وقد تبين ذلك في العلم الطبيعي.

والبرهان بالعموم على ما لخص في مواضع كثيرة ثلاثة أصناف:

- برهان الوجود.

- وبرهان السبب.

- والبرهان المطلق: وهو الذي يعطي الوجود والسبب، وهذا أشرف أصناف البراهين كلها.

والارتياض في واحد من هذه إنما يكون بأن تفعل أفعالها، فالارتياض الذي يجعل القوة البرهانية ملكه إنما يكون باستعمال البراهين المطلقة...

وبعد تلك المقدمات والمقارنات والعرض الفلسفي لفرق البراهين أخذ يحدد البراهين الهندسية وقيمتها فيقول مفرقاً بين المهندس المتريض والمهندس الحافظ:

«إنما يوصف بصناعة الهندسة من كانت له قوة على صنعة براهينها، أما من لم تكن له تلك القوة واقتصر على حفظ البراهين المستنبطة حتى يكون كما قال شاعر يونان: كتاباً مبسوطاً فإنما يقال له: مهندس على طريق التشبيه بذلك.

ثم أخذ يحدد نقطة الخلاف حول البراهين الهندسية مفرقاً بين أهل الهندسة، وهو ما يستفاد منها على إيجاد المواد كالبناء والأعمال الهندسية، وأهل الهندسة النظرية وهم أصحاب المبادئ الهندسية النظرية؛ بسبب الخلط بين أهل الهندسة الفاعلة وبين أهل الهندسة النظرية التي اختلفت حولها الآراء.

فمن وقع له الظن أن كثيراً من المطالب الهندسية مبادئ لأعماله الهندسية الفاعلة كالبناء والنجارة كانت عند من ظن بها هذا الظن أنها ليست من مطالب البرهان، وقل عنده لذلك جدوى الهندسة، وأطرحها وهمه، بينما هذه المنافع هي لها بالعرض لا من حيث هي صناعة رياضية.

ومن اشتغل بها من حيث هي مطالب رياضية كانت عند من ظن بها هذا الظن - أشرف مطالبها.

والسبب في ذلك كله خفاء غايتها الذاتية من ظهور غايتها التي لها بالعرض.

تعلمه العلم الطبيعي:

وأما عن تعلمه العلم الطبيعي فيقول عن نفسه:

ثم تجردت للنظر الطبيعي وأنا فيه لا أقدم عليه عملاً. فمن الأمور الظاهرة في السماع الطبيعي[١] «وأنانية قد تم»[٢] وإنما خصصته لأنه يتضمن المبادئ وكل ما بعده تبع له.

وخصصت منه هاتين المسألتين لعظم غنائهما:

الأولى: الجزء الذي لا ينقسم:

إحداهما [في] السادسة[٣] عندما يذكر ما لا ينقسم بالسابق من قوله[٤]، والذي ذهب إليه من رأيت تفسيراً في هذا الكتاب إنما يذهب فيه إلى النقطة فيما له وضع، وإلى الآن وما يناسبه في الحركة فيما لا وضع له لا غير.

ونعم إن هذا حق[٥]. وإذا تأملت محمولات المطالب وجدت بعضها تختص بها هذه

---

(١) يقصد كتاب السماع الطبيعي لأرسطو. ولابن باجه شرح على هذا الكتاب وتعاليق متعددة على بعض مقالاته.

(٢) كذا في الأصل ولا يبدو أن لها معنى.. اللهم إلا إذا كان الناسخ قد أخطأ في نقله وهذا أمر راجح...

(٣) يقصد المقالة السادسة من السماع الطبيعي لأرسطو.

(٤) كذا في الأصل.

(٥) قارن شرحه لهذه المقالة في شرحه للسماع الطبيعي.

مثل قوله: إن ما لا يتجزأ لا يأتلف منه خط، ولا من بعضها يشترك فيها مع هذه الخط، والسطح مثل قوله: إن المتصل لا ينقسم إلى غير منقسم، «وبعضها يعم هذه كلها ويعم ما لا ينقسم» بالإضافة إلى متحرك.

ويقال: إن تلك لا تنقسم إما بإطلاق أو من جهة ما كالخط.

وهذا الضرب الأخير يقال فيه: لا ينقسم بالإضافة إلى ذي المكان، فمكان القلم الذي أكتب فيه لا ينقسم بالقلم الذي أكتب به وإن انقسم بالإضافة إلى جزء أصغر منه.

وهذا المحمول هو في مثل قوله: كل متغير فأول ما تغير إليه غير منقسم. وهذا الضرب من غير منقسم هو المقصود في هذا العلم.

وتلك إنما أخذت مقدمات ليتبين هذا. وانظر إليه أبداً في هذه المقالة يقفك على معان كثيرة الغنى في هذا العلم.

الثانية: كل متحرك له محرك:

والمسألة الأخرى[1] هي في السابعة، وذلك قوله: كل متحرك فله محرك.

فأول ما يجب أن يعلم أنه لم يرد أن يبين المحرك الأول بإطلاق كما يذكره المفسرون الذين رأينا لهم قولاً، ولذلك رأوا أن هذه المقالة فضل حتى إن ثامسطيوس[2] ترك أكثرها فلم يحفل بها، بل إنما أدرك المحرك الأول بالإضافة إلى حركة مفروضة، وذلك أن الأول في المحركات يقال على نحوين:

أحدهما: البريء من كل حركة جملة، وهذا المذكور في الثامنة وهو الذي شعر به المفسرون.

والنحو الثاني هو: المحرك من حيث هو ساكن، فإن القلم يحرك المداد وهو يتحرك في حين تحريكه، ونسبة يدي إلى القلم تلك النسبة، فستنتهي ضرورة إلى محرك يحرك بحال

---

(١) كتب الناسخ في الصلب: «والمسألة الثانية» ثم صححها في الهامش كما أثبتناها.

(٢) انظر ما قاله ابن باجه عن هذه المسألة في شرحه للمقالة السابقة من السماع الطبيعي، ونقده لثامسطيوس وجالينوس في خلطهما بين معنى المحرك الذي أورده أرسطو في المقالة السابقة ومعناه في المقالة الثامنة، وقد تبنى ابن رشد موقف ابن باجه هذا، وإن اختلف عنه في التفاصيل.

فيه ثانية[1] لا بأن يحتاج في حالة تحريكه إلى أن يتحرك. وهذا الضرب يوجد في الأجسام، فإن كل جسم يحرك جسماً حركة جسمانية فإنما تحرك.

وقد توجد أجسام تحرك من غير أن تتحرك كالمغناطيس للحديد فإنه يظن أنه يحرك لا بأن يتحرك، فالمغناطيس إذن محرك أول، لأنه لا يحتاج في حين تحريكه إلى محرك، وإن لحقه تحرك فبوجه آخر.

فأما سائر المتحركات فأمرها بين أن المحرك الأول فيها هو المحرك الأقرب.

فإن توهم فيها أن متغيراً تغير بأن يتغير، فلعل ذلك بعكس الحال في حركة المكان، لأن المحرك في أكثر الأمر لا يلي[2] آخر متحرك.

وهذا إذا تؤمل وضح الغرض الذي أومأت إليه، وإذا تمسك بهذا النحو من النظر ظهرت به معان كثيرة عظيمة الغناء في هذا العلم.

وبعد ذلك فإن كثيراً من الناس زعموا أن ما أتى به أرسطوطاليس ليس ببرهان أصلاً.

والإسكندر[3] يعترف أنه قول حق، غير أنه يسميه منطقياً، والمنطقي عنده أن تكون أجزاء القياس أعنى الحدود الوسطى بالعرض، ولا يكون أحد قسمي ما بالذات.

وليس الأمر في ذلك القول على ما ظن به الإسكندر، بل الحد الأوسط ذاتي (لكنه ليس بسبب، فهو إذن ذاتي لكنه يبين)[4] المتقدم بالمتأخر.

وإذا بلغت ذلك ظهر، وظهر بظهوره أشياء لها حدود...[5] حد الأضداد الفاعلة والمنفعلة التي هي أقدم حدودها (فإن أرسطو حدها)[6] في

---

(١) كذا في الأصل وهي كما ترى تحتمل أكثر من قراءة واحدة، فقد يمكن أن نقرأها: «ثابتة» أو «باقية» أو «ثانية» وإن كانت القراءة الأولى والثانية أرجح.

(٢) في الأصل: «لاسل».

(٣) في الأصل: «واسكندر». وهو الإسكندر الأفروديسي الشارح المشائي الشهير.

(٤) غير واضحة في الأصل.

(٥) غير مقروءة في الأصل.

(٦) غير مقروءة في الأصل.

الثانية[1] من كتاب الكون والفساد بحدود متأخرة، وهذا عظيم (الغنى في) هذا العلم.

٩ ــ تقدير موسى بن ميمون لابن باجه:

ينقل موسى بن ميمون في دلالة الحائرين نصوصاً مهمة تبين الحالة الفكرية في الأندلس وأثر ابن باجه الفكري.

يقول موسى بن ميمون: ثم جاء أقوام متأخرون في الأندلس مهروا في التعاليم جداً، وبينوا بحسب مقدمات بطليموس أن الزهرة وعطارد فوق الشمس.

وقد ألف في ذلك ابن أفلح الأشبيلي ـ الذي اجتمعت بولده ـ كتاباً مشهوراً، ثم تأمل هذا المعنى الفيلسوف الفاضل أبو بكر بن الصائغ ـ الذي قرأت على أحد تلاميذه ـ وأظهر وجوه استدلال قد نسخناها عنه، يبعد بها أن تكون الزهرة وعطارد فوق الشمس.

لكن ذلك الذي ذكره أبو بكر هو دليل استبعاد ذلك، لا دليل منعه[1].

وفي نص آخر يقول: «وقد سمعت أن أبا بكر ذكر أنه أوجد هيئة لا يكون فيها فلك تدوير بل بأفلاك خارجة المراكز لا غير.

وهذا لم أسمعه من تلاميذه... وحتى لو صح له ذلك لم يربح في هذا كبير ربح؛ لأن خروج المركز أيضاً فيه الخروج عما أصله أرسطو ما لا مزيد عليه».

ويذكر في نص آخر: «ولذلك ذكر أبو بكر بن الصائغ في كلامه الموجود له في الهيئة: أن وجود فلك تدوير محال... ثم قال: وها أنا أبينها لك».

ويذكر من استدراكات ابن باجه على أرسطو **قوله:** وقد علمت أن أبا بكر بن الصائغ يشك في كلامه... أي أرسطو في الطبيعيات بقوله ـ أي ابن الصائغ: هل علم أرسطو خروج مركز الشمس وسكت عنه، واشتغل بما يلزم عن الميل لكون فعل خروج المركز ليس بمتميز عن فعل الميل أو لم يدرك.

---

(١) يقصد المقالة الثانية من كتاب «الكون والفساد» لأرسطو. ولابن باجه شرح لهذا الكتاب. انظر نشرة محمد معصومي لشرح ابن باجه في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ١٩٦٧.

(٢) دلالة الحائرين: الحكيم الفيلسوف موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي عارضه بأصوله العربية والعبرية د. حسين آتاي... القاهرة.

فيقول ابن ميمون: والصحيح أنه ما أدركه ولا سمعه قط، لأن التعاليم لم تكمل في زمانه ولو سمعه لأنكره أشد إنكار، ولو صح لتحير في كل ما وضعه في هذا النوع حيرة شديدة...

وعن كتاب الحيل لبني شاكر: وصفه موسى بن ميمون بأنه يشتمل على مائة ونيف حيلة من حيل البرهان.

١٠ ـ مصادر فلسفته:

أما عن مصادر فلسفته فليست كما يرى ماجد فخري في قوله: يتبين للناظر في آثار ابن باجه هذه أن مدى إلمامه بالتراث الأرسطوطاليسي والأفلاطوني من جهة وبفلسفة أهل المشرق لا سيما الفارابي والغزالي من جهة ثانية كان واسعاً.

هذه أهم المصادر اليونانية التي اعتمدها ابن باجه في وضع الأسس الكبرى لفلسفته، باستثناء بعض النصوص المشائية الأخرى كمقالة الإسكندر الأفروديسي في إثبات الصور الروحانية الوارد ذكرها في رسالة: «اتصال العقل بالإنسان».

ـ ومن كبار المشارقة الذين ذكرهم ابن باجه في هذه الرسائل أبو حامد الغزالي، والفارابي.

ثم يشير ماجد فخري إلى عناصر ثقافية في فكر ابن باجه تخللت إليه من الأفلاطونية المحدثة.

فيقول: «ومع أن كلام ابن باجه وابن رشد يبنيان هذه النتائج على مقدمات أرسطوطاليسية أو أفلاطونية محدثة».

لا يذكر ماجد فخري من بين مصادر ثقافته العامة أو الخاصة توجهات الوحي الإلهي: «القرآن والسنة».

ثم إن ماجد فخري نقل من ابن باجه كلامه عن الكمال الإلهي واستشهاده بالنصوص الإسلامية، ولو أخذت تلك المصادر في الاعتبار لما حصر جمال الدين العلوي ثقافة ابن باجه في المصادر اليونانية ومنها الأرسطية خاصة.

كذلك لم يذكر من مصادره الثقافية التراث العربي الأدبي والتاريخي والصوفي، كذكره

مرويات أدبية كالحوار الذي جرى بين بنت هرم بن سنان وبنت زهير الشاعر، وأشعار عن حاتم الطائي والأعشى والمتنبي، وككتاب: «كليلة ودمنة» و«حكماء العرب» وكتاب «الحيل» لبني شاكر... إلخ.

ومن التراث الصوفي: أويس القرني، وإبراهيم بن أدهم.

وكانت ثروته الحديثية وافرة، حاضر الاستشهاد بها في مناسباتها مما يؤكد القول إنه كان وثيق الصلة بالتراث الإسلامي.

يقول عبدالرحمن بدوي تعليقاً على طابع تأليفه العام:

والملاحظ على كل ما ورد إلينا من مؤلفات ابن باجه أنه يغلب عليها طابع الشذرات والتكرار وسوء التأليف، وكأنها مجرد تعاليق شتى لا تضمها وحدة تأليفية ـ ولسنا ندري هل يرجع ذلك إلى حال المخطوطات نفسها، أو إلى طبيعة تأليفات ابن باجه نفسه.

يقول ماجد فخري[1]: «ولسنا نعلم عن حياته إلى جانب هذه التفاصيل القليلة شيئاً يذكر إلا أن اثنين من أتباعه قد دونا لنا رأيهما في مكانته العلمية والفلسفية:

أولهما: أبو الحسن علي بن الإمام، وهو الذي نقل المجموعة الوحيدة التي انتهت إلينا من آثار أستاذه الفلسفية والعلمية.

والثاني: أبو بكر بن طفيل مؤلف «حي بن يقظان».

فابن الإمام يقول في ثنائه على أستاذه: إن الكتب الفلسفية التي جلبها الحكم الثاني إلى الأندلس بقيت منغلقة حتى ظهور ابن باجه، ومع أنه يقر بأن جولات أستاذه في العلم الإلهي لم تعد نزعات، يستقرأ من بعض رسائله، فهو يعتبرها في غاية القوة والدلالة على براعته، بحيث تبرر رفع صاحبها عنده إلى مصاف أعظم فلاسفة المشرق ـ أعني الفارابي وابن سينا والغزالي ـ».

فهو أحد الثلاثة الذين تواصل به وبهم المد الثقافي الفلسفي بين المشرق والمغرب، فابن باجه المتوفى سنة ٥٣٣هـ، يعد معاصراً للغزالي المتوفى سنة ٥٠٥هـ، وليس بين وفاة ابن طفيل ووفاة ابن باجه إلا ثمانية وأربعون عاماً، وابن رشد معاصر لابن طفيل، ولم

---

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية وضعه بالأنجليزية د. ماجد فخري، نقله إلى العربية د. كمال اليازجي ـ بيروت.

يعش ابن رشد بعد ابن طفيل إلا أربعة عشر عاما[1].

حدثنا ابن أبي أصيبعة: أن أبا الحسن علياً الغرناطي تلميذ ابن باجه قد نسخ مجموعة من رسائل أستاذه وصدرها بمقدمة ذكر فيها أن ابن باجه كان أول فيلسوف مغربي استطاع أن يستغل تآليف فلاسفة المشرق التي كانت مع ذلك ذائعة في المغرب منذ عهد الحكم الثاني...

لكن يرى مونك في كتابه: «ألوان من الفلسفة اليهودية والفلسفة العربية» أن ابن جيبرول الإسرائيلي قد سبق ابن باجه إلى هذا الاستغلال، ثم عزا هذا الخطأ التاريخي وهو القول بأن ابن باجه من أسبق فلاسفة المغرب في استغلال تآليف فلاسفة المشرق إلى أن ذلك الفيلسوف اليهودي الذي أحدث أثراً عظيماً في الحركة الفكرية المسيحية في القرون الوسطى قد ظل مجهولاً لدى العرب، وعلى هذا يكون من زعم أن ابن باجه هو أول من استغل كتب مفكري المشرق له بعض العذر فيما زعم...

يعلق غلاب على مونك بقوله: «ومهما يكن من الأمر فقد كان هذا الفيلسوف من أحد أعلام عصره الممتازين، ولعل السبب في عدم تزعمه الحركة العقلية في عصره هو أنه مات شاباً من جهة، وأن كثيراً من مؤلفاته قد فقد من جهة أخرى».

غير أننا نلاحظ على الدكتور غلاب أنه تابع «مونك» في كتابه: «ألوان[2] من الفلسفة اليهودية والعربية» في زعمه أن ابن جيبرول أحدث أثراً عظيماً في الحركة الفكرية ويقدمه على ابن باجه، لكن ما ترجحه مراجعاتنا أن هذه القضية جسمها ابن طفيل في مقدمته لكتابه «حي بن يقظان»: يصف «ابن طفيل»[3] «ابن باجه» وفلسفته وما أحدثه من أثر في عصره وما بعد عصره والطابع العام لمؤلفاته، مع ذكر أضواء على بعض فلاسفة المشرق فيقول في صدر كتابه «حي بن يقظان» يصف الحياة الفكرية في الأندلس...

ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحذق منهم نظراً وأقرب إلى الحقيقة، ولم يكن فيهم أثقب ذهناً ولا أصح نظراً، ولا أصدق رؤية من «أبي بكر بن الصائغ»، غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته.

---

(١) الفلسفة الإسلامية وملحقاتها ـ عمر رضا كحالة ـ بيروت.

(٢) S. Munk. Mélanges de Philosophie juive et arabe.

(٣) حي بن يقظان ـ الشيخ الإمام عبد الحليم محمود ـ مكتبة الأنجلو المصرية.

وأكثر ما يوجد له من التآليف إنما هي غير كاملة ومجذومة من أواخرها ككتابه «في النفس»، و«تدبير المتوحد»، وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعة.

وأما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل مختلفة، وقد صرح هو نفسه بذلك، وذكر أن المعنى المقصود برهانه في «رسالة الاتصال» ليس يعطيه القول عطاء بيّناً إلا بعد عسر واستكراه شديد، وأن ترتيب عباراته في بعض المواضع على غير الطريق الأكمل، ولو اتسع الوقت لمال لتبديلها.

فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل، ولم نلق شخصه.

وأما من كان معاصراً له ممن لم يوصف بأنه في مثل درجته فلم نر له تأليفاً، وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا، فهم بعد في حد التزايد أو الوقوف على غير كمال ـ أو ممن لم تصل إلينا حقيقة أمره.

تفيد دراسة هذا النص الذي صدر به ابن طفيل كتابه «حي بن يقظان»: أن ابن باجه هو أول فيلسوف بحث واشتغل بالفكر الإغريقي، ولولا بعض عوائق صادفته ـ كما يقول غلاب ـ لكان من الممكن أن يظهر من إنتاج عقله ما يسد هذه الثغرة ـ أي تأخر دراسة الفلسفة في الأندلس ـ لو لم تعترضه العقبات القاسية التي صادفته، منها:

أنه اتقى شر الجمهور، فلم يخض في الفلسفة بصراحة.

وثانيتها: أنه اشتغل بالماديات؛ فألهته عن التفرغ للعلم، وحالت أطماعه في الثروة بينه وبين الإتقان.

وثالثتها: أن المنية قصفت زهرة شبابه، وهي لم تزل حديثة التفتح.

كذلك يفيد النص: أن ابن طفيل لم يلق شخص ابن باجه أي لم يتتلمذ عليه، وذلك على خلاف ما يذهب إليه «المراكشي» في كتابه[1]. وتلك قضية نعرض لها فيما بعد.

كذلك يصف النص مؤلفات «ابن باجه»: أن كتاب[2] «تدبير المتوحد»، وكتابه «في النفس» وما كتبه في المنطق، وعلم الطبيعة بأنها غير كاملة ومجذومة من أواخرها، وأن

---

(١) المعجب في تلخيص أخبار المغرب.

(٢) يراجع كتابنا: ابن باجه وفلسفة الاغتراب . . . دار الجيل ـ بيروت.

بعض كتبه لا تعطي البيان المراد إلا بعد عسر واستكراه شديد، وذلك لسبب ذكره، وهو أن ترتيب عباراته في بعض المواضع جاءت على غير الطريق الأكمل. . .

يقول «ابن طفيل»: لو اتسع له الوقت لمال لتبديلها. فهو بذلك يعد رائداً في المغرب شأنه شأن الكندي في المشرق.

وأما من سبقه مثل «ابن مسرة»، أو «ابن جيبرول» ربما كان يعنيهم بقوله: وأما من كان معاصراً له فمن لم يوصف بأنه في مثل درجته فلم نر له تأليفاً، وذلك على خلاف ما يذهب إليه «مونك» و«غلاب».

يقول دي بور: «ويكاد ابن باجه يتبع «الفارابي»، رجل المشرق الهادئ المحب للعزلة اتباعاً.

ثم يقول: وملاحظاته شتات من سوانح لا رباط بينها، فهو يبدأ في الكلام عن شيء ثم يستطرد إلى كلام جديد.

وكان لا يزال يحاول الاقتراب إلى أفكار اليونان، والنفوذ إلى علوم القدماء من نواحيها المختلفة، فلا هو يريد أن يترك الفلسفة، ولا هو يستطيع أن ينتهي منها بأن يتقنها. وهذا قد يظهر لنا مذهب «ابن باجه» لأول وهلة في صورة مضطربة، ولكن فيلسوفنا كان شاعراً بطريقه وسط الاندفاع الغامض غير المتميز نحو المعرفة، وقد وجد في بحثه عن الحقيقة والعدل شيئاً آخر، وذلك هو اجتماع نفسه المفرقة وسعادة حياته».

وتلك كانت غاية حياته، وغاية تفلسفه التوحد مع الذات.

يقول تلميذه ابن الإمام في تقدير فلسفته:

وأما العلم الإلهي فلو يوجد في تعاليقه شيء مخصوص به اختصاصاً تاماً إلا نزعات تستقرأ من قوله في رسالة «الوداع» و«اتصال الإنسان بالعقل الفعال»، وإشارات مبددة في أثناء أقاويله لكنها في غاية القوة والدلالة على نزوعه في ذلك العلم الشريف الذي هو غاية العلوم ومنتهاها، وكل ما قبله من المعارف فهو من أجله وتوطئة له.

ومن المستحيل أن ينزع في التوطئات وتنفصل له أنواع الوجود على كمالها، ويكون مقصراً في العلم الذي هو الغاية، وإليه كان التشوق بالطبع لكل ذي فطرة بارعة وذي موهبة إلهية ترقيه عن أهل عصره، وتخرجه من الظلمات إلى النور.

كما كان رحمه الله، وقد صدرنا هذا المجموع بقولة له في «الغاية الإنسانية»، على نهاية من الوجازة، تعرب عما أشرنا إليه من إدراكه في العلم الإلهي، وفيما قبله من العلوم الموطئة له، وعسى أنه قد علق فيه ما لم يعثر عليه.

ويشبه أنه لم يكن بعد أبي نصر الفارابي[١] مثله في الفنون التي تكلم عنها من تلك العلوم، فإنه إذا قارنت أقاويله فيها بأقاويل ابن سينا والغزالي[٢]، وهما اللذان فتح عليهما بعد أبي نصر بالمشرق في فهم تلك العلوم ودونا فيها، بان لك الرجحان في أقاويله، وفي حسن فهمه لأقاويل أرسطو، والثلاثة أئمة دون ريب، وآتون ما جاء به من قبلهم بارع الحكمة غير يقين تمتاز به أقاويلهم، ويتواردون فيها مع السلف الكريم.

يعلق ماجد فخري على نص ابن الإمام بقوله:

يبني ابن الإمام إشادته بفضل ابن باجه على أساسين:

أولاً: استهلاله لطور التأليف الفلسفي في الأندلس.

ثانياً: بلوغه شأواً بعيداً في فهم أقاويل أرسطو بزّ فيه الفارابي وابن سينا عند ابن الإمام.

ولدينا سبب ثالث: شجاعته العلمية، وتقديره لحرية الفكر، وإخلاصه للبحث عن الحقيقة مهما اكتنفتها الصعاب. وكم تعالت الأصوات بمحاربته ومطاردته.

نقل ابن أبي أصيبعة[٣] نصاً يفيد إخلاصه للحقيقة، وقال أبو الحسن عليّ بن عبد العزيز بن الإمام، في صدر المجموع الذي نقله من أقاويل أبي بكر محمد بن الصائغ ابن باجه ما هذا مثاله:

هذا مجموع ما قيد من أقوال أبي بكر بن الصائغ رحمه الله في العلوم الفلسفية.

وكان ذا ثقابة ذهن، ولطف غوص على تلك المعاني الشريفة الدقيقة، أعجوبة دهره، ونادرة الفلك في زمانه. فإن هذه الكتب كانت متداولة بالأندلس من زمان «الحكم»

---

(١) يراجع: رسائل ابن باجه الإلهية ـ د. ماجد فخري.

(٢) المصدر السابق.

(٣) طبقات الأطباء.

مستجلبها، ومستجلب غرائب ما صنف بالمشرق، ونقل من كتب الأوائل وغيرها نضر الله وجهه، وتردد النظر فيها، فما انتهج فيها الناظر قبله سبيلاً، وما تقيد عنهم فيها إلا ضلالات وتبديل، كما تبدد عن ابن حزم الأشبيلي، وكان من أجل نظار زمانه وأكثرهم لمن تقدم على إثبات شيء من خواطره، وكان أحسن منه نظراً وأثقب لنفسه تمييزاً.

وإنما انتهجت سبل النظر في هذه العلوم بهذا الحبر و«بمالك بن وهيب» الأشبيلي، فإنهما كانا متعاصرين، غير أن مالكاً لم يقيد عنه إلا قليل نزر في أول الصناعة الذهنية، وأضرب الرجل عن النظر ظاهراً في هذه العلوم، وعن التكلم فيها لما لحقه من المطالبات في دمه لسببها، ولقصده الغلبة في جميع محاوراته في فوز المعارف. وأقبل على العلوم الشرعية فرأس فيها أو زاحم ذلك، لكنه لم يلح على أقواله ضياء هذه المعارف، ولا قيد فيها باطناً شيئاً الفي بعد موته.

وأما أبو بكر فنهضت به فطرته الفائقة، ولم يدع النظر والتنتيج والتقييد لكل ما ارتسمت حقيقته في نفسه على أطوار أحواله، وكيفما تصرف به زمنه، وأثبتت في الصناعة الذهنية في أجزاء العلم الطبيعي ما يدل على حصول هاتين الصناعتين في نفسه صورة ينطق عنها، ويفصل ويركب فيها فعل المستولي على أمرها.

ففي هذا النص دلالة إصراره على دراسته الفلسفة، كما يشير النص إلى أن هذا الفن قديم بالأندلس منذ زمن الحكم المستنصر لكن ما انتهج فيها الناظر سبيلاً قبله، وما تقيد عنهم فيها إلا ضلالات وتبديل.

ولقد ترك النظر فيها ابن حزم الأشبيلي بالرغم من أنه كان من أجل نظار زمانه.

كذلك ترك النظر فيها مالك بن وهيب الأشبيلي، فإنهما كانا متعاصرين، لكن الرجل - أي ابن وهيب - أضرب عن النظر ظاهراً في هذه العلوم وعن التكلم فيها لما لحقه من المطالبات بدمه لسببها، ولقصده الغلبة في جميع محاوراته في فوز المعارف، فأحسن ما في ابن باجه جسارته على الإقدام.

تبقى ملاحظة أشار إليها ماجد فخري وهي قوله:

ولو أردنا مناقشة هذا الزعم وهو قول ابن الإمام في تقدير فلسفة ابن باجه: أن ابن باجه بلغ شأواً بعيداً في فهم أقاويل أرسطو بزَّ فيه الفارابي وابن سينا.

نقول ليس ما نقله ماجد فخري[1] محرراً.

يقول ابن الإمام: عسى أنه قد علق فيه ما لم يعثر عليه، ويشبه أنه لم يكن بعد أبي نصر الفارابي مثله في الفنون التي تكلم عليها من تلك العلوم، ثم يقول في معرض المقارنة: فإنه إذا قارنت أقاويله فيها بأقاويل ابن سينا والغزالي، وهما اللذان فتح عليهما بعد أبي نصر بالمشرق في فهم تلك العلوم، ودونا فيها بان لك الرجحان في أقاويله، وفي حسن فهمه لأقاويل أرسطو، والثلاثة أئمة دون ريب.

فالمقارنة لم يدخل فيها الفارابي، وإنما كانت بينه وبين ابن سينا والغزالي من حيث حسن فهمه لأرسطو ، وتلك قضية نسبية قد يستطيع الحكم عليها تلميذه، وفي كل الأحوال إنها تحتاج إلى تمحيص واستقصاء.

١١ ـ ابن باجه وبداية الثورة على الغزالي:

ترجع بدايات نقد اتجاهات الإمام «الغزالي» الفكرية في الأندلس، إلى «ابن باجه» حين قدم نقداً جدلياً حول مصادر المعرفة عند «الغزالي»، وعلى تلبية النظرة الصوفية على النظرة الفلسفية.

ومن نتيجة ذلك النقد أن طبع «ابن باجه» الفلسفة الإسلامية في المغرب وخاصة نظرية المعرفة بطابع جديد، يختلف تمام الاختلاف عن الطابع الذي كان «الغزالي» قد طبقها به في المشرق بعد أن خلا له الجو بوفاة أعلام الفلاسفة. وذلك حين جعل الإلهام أهم وأوثق مصادر المعرفة.

فلما جاء ابن باجه هاجم هذا الرأي، وقرر أن الفرد يستطيع أن يصل إلى نهاية المعرفة ويندمج في العقل الفعال إذا تخلص من رذائل المجتمع، وانفرد بنفسه، واستخدم قواه العقلية في تحصيل أكبر قسط ممكن من الثقافة والعلم، وغلب الناحية الفكرية في ذاتها على الفكرة الحيوانية.

ولا ريب أن هذا الرأي هو على الطرف المناقض لرأي «الغزالي» الذي قرر أن العقل

---

(١) راجع: رسائل ابن باجه الإلهية ـ الدراسات والنصوص الفلسفية. حققها وقدم لها ماجد فخري.

ضعيف ـ وغير موثوق به ـ وأن جميع العلوم والثقافات البشرية عبث، لأنها لا توصل إلى أية حقيقة من الحقائق، وأن الوسيلة المثلى لتحقيق المعرفة الصحيحة هي التنسك. . .

يمعن ابن باجه في موقفه المقابل لموقف «الغزالي» في كتبه ورسائله فيؤكد على أن العقل والمعرفة العقلية هما سبيل السعادة، وليس التصوف والمعرفة العرفانية كما يذهب الغزالي، ووجهة نظره كما يشرحها في كتابه «تدبير المتوحد»: هي أن الأفعال الإنسانية الخاصة هي ما تكون باختياره، فكل ما يفعله الإنسان باختياره فهو فعل «إنساني» ويبين معنى الاختيار من الأفكار مثل: الإلهامات، والإلقاء في الروع.

مثل هذه يعتبرها ابن باجه إنفعالات عقلية، إن جاز أن يكون في العقل انفعال كما يقول. كذلك الإنسان غير مختص بها أي على سبيل الاختيار فلا تدخل في أفعاله الاختيارية.

ويرى ابن باجه أن الغزالي حسب الأمر هيناً، حين ظن السعادة لا تكون إلا بالامتلاك الكامل للحقيقة بنور يقذفه الله في النفس.

ويرى ابن باجه خلافاً لهذا ـ أن الفيلسوف يجب أن يكون قادراً على الزهد في تلك السعادة حباً منه في الحقيقة ـ وأن الصوفية الدينية بما فيها من صور حسية تحجب الحقيقة عن أن تكشفها، والنظر العقلي الخالص الذي لا تشوبه لذة حسية هو وحده الموصل إلى مشاهدة الله.

يقول دكتور غلاب: عرف ابن باجه للغزالي هذا الرأي فهاجمه من أجله في كتابه «رسالة الوداع» مهاجمة عنيفة، ورماه بأنه سلك في كتابه «المنقذ من الضلال» سبلاً خيالية شخصية، فضل وأضل كل من انساقوا وراءه في هذا السراب الذي أوهمه أن التصوف قد فتح أمامه باب العلم العقلي فرأى فيه حقائق سماوية، وأحس عند رؤيتها بسعادة إلى آخر ما يزعم.

ثم جاء بعده «ابن طفيل» فحمل على «أبي حامد الغزالي» فرماه بالتلون والذبذبة بين الخاصة والعامة، يظهر لأولئك ما يخفيه أمام هؤلاء، ولا يتحرج أن يذكر ذلك في كتبه وأن يبرره بأنه هو الحكمة التي تقي الفيلسوف من التعرض لأذى الجمهور.

ولم يلق ابن طفيل مثالبه التي وجهها إلى الغزالي على عواهنها. بل استدل عليها بما ورد في كتابي: «المنقذ» و«الميزان» وغيرهما من كتبه.

وإليك عبارته في هذا النقد:

وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي فهو بحسب مخاطبته للجمهور يربط في موضع ويحل في آخر، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها، ثم إنه من جملة ما كفر به الفلاسفة في كتاب «التهافت» إنكارهم لحشر الأجساد، وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة، ثم قال في أول كتاب الميزان: إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع، ثم قال في كتاب «المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال»: إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية، وأن أمره وقف على ذلك بعد طول البحث.

وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وأمعن النظر فيها.

وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب «ميزان العمل» حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام: رأي يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه، ورأي يكون بحسب ما يخاطب به كل مسائل ومسترشد، ورأي يكون بين الإنسان وبين نفسه لا يطلع عليه إلا من هو شريكه في اعتقاده.

ثم قال بعد ذلك: ولو لم يكن في هذه الألفاظ إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث لكفى بذلك نفعاً؛ فإن من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والحيرة، ثم تمثل بهذا البيت:

خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به   في طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل

ثم أخيراً كانت حملة «ابن رشد» عليه، ولو أنسأ الله في عمر الإمام الغزالي لرأينا حواراً فكرياً بينهما وآراء فلسفية جديدة جمعت بين موقفيهما.

ثم جاء «ابن سبعين» وحمل على فلاسفة المشرق والمغرب في كتاب نشره عبد الرحمن بدوي «رسائل ابن سبعين».

يقول «ابن سبعين» في «الغزالي»: «إن الغزالي لسان دون بيان، وصوت دون كلام، وتخليط يجمع الأضداد، وحيرة تقطع الأكباد، مرة: صوفي، وأخرى: فيلسوف، وثالثة: أشعري، ورابعة: فقيه، وخامسة: محير، وإدراكه في العلوم القديمة أضعف من خيط العنكبوت، وفي النصوص كذلك لأنه دخل الطريق بالاضطراد الذي دعاه لذلك من عدم الإدراك».

ثم يعقب على ذلك فيقول: وينبغي أن يعذر ويشكر لكونه من علماء الإسلام على اعتقاد الجمهور، ولكونه عظم التصوف ومال بالجملة إليه، ومات بحسب ما أعطاه كلامه ونسبه من أعراضه.

«لا شك أنه يثير قضية علمية خليقة أن يهتم بها الباحثون وهو قوله: إن الغزالي مرد كتاباته على ما يظهر في أكثر كلامه هو «رسائل إخوان الصفا» فإنه في الفلسفة ضعيف مثل أصله».

ثم يهاجم الفلاسفة الإسلاميين بالجملة فيستعيذ من «توقف أرسطو» وتشتيت مسائله الإلهية خاصة - فإن غيرها من سائر العلوم أحكمها، ولم يغلط فيها إلا في القليل - ومن شكوك المشائين وجد أبي نصر (الفارابي)، وتمويه ابن سينا في بعض الأمور، واضطراب الغزالي وضعفه، وتردد «ابن الصائغ»، وتنويع «ابن رشد»، وتلويحات «السهروردي» مؤلف «حكمة الإشراق»، والتلقيحات بمذهب «أفلاطون»، وتشويش «ابن خطيب الري» (فخر الدين الرازي).

ويقول عن ابن رشد: «وابن رشد قصير البال، قليل المعرفة، بليد التصور، غير أنه إنسان جيد قليل الفضول، ومنصف وعالم بعجزه... ولو سمع أرسطو يقول: إن القائم قاعد في زمان واحد لقال هو أيضاً بذلك، واعتقده. وأنه لا أصالة له لأنه لأرسطو».

الفارابي:

ويأخذ على الفارابي: «أنه تناقض واضطرب فهو يقول بآراء مختلفة بحسب الكتب المختلفة، كما حدث فيما يتعلق باعتقاده في بقاء النفوس، ولكنه يقدره ويقول: «إنه أفهم فلاسفة الإسلام وأذكرهم للعلوم القديمة، وهو الفيلسوف فيها لا غير، ومات وهو مدرك ومحقق».

ابن سينا:

فهو يرى أنه مموه مسفسط كثير الطنطنة قليل الفائدة، وما له من التآليف لا يصلح لشيء، ويزعم أنه أدرك الفلسفة المشرقية، ولو أدركها لتضوع ريحها عليه.

يعلق بدوي[1] فيقول: وقد أصاب «ابن سبعين» الحق كل الحق حين قال: إن ابن سينا يزعم أنه أدرك الفلسفة المشرقية، ولو صح هذا لأفشاها وعرفنا ما هي؟، الفلسفة المشرقية المزعومة لا حقيقة لها كما أثبتنا ذلك في تصدير كتابنا «أرسطو عند العرب».

يرى «ماسينيون» تعليقاً على رأي «ابن سبعين» على الفلاسفة الإسلاميين أنها محاولة أولى لنقد نفساني لتاريخ الفلسفة الإسلامية.

يصف قاضي القضاة تقي الدين بن دقيق العيد[2]، ابن سبعين فيقول: جلست مع ابن سبعين من ضحوة نهار إلى قريب الظهر وهو يسرد كلاماً تعقل مفرداته ولا تعقل مركباته.

«وكذلك يتسم كلامه بكثرة ما يرد فيه من ألغاز وإشارات بحروف أبجدية، وله مسميات مخصوصة في كتبه هي نوع من الرموز».

١٢ ـ نظرية المعرفة عند ابن باجه:

ينهج ابن باجه في شرحه لنظرية المعرفة عنده نهجاً يقوم على تحديد عناصرها ووسائلها، والتمييز بين ما هو من صميم الإدراك العقلي، وبين ما هو من صميم ملكات المعرفة الأخرى دون العقل، وإن كانت ضرورية لاستقامة المعرفة العقلية، فهو يرى أن ملكات المعرفة هي:

* الذكاء.
* الخيال.
* الحس.
* الذاكرة.

أما العقل فهو أعلاها مرتبة وأسماها منزلة، وسواه من ملكات المعرفة يتميز بعضها عن بعض من حيث المستوى والإدراك. وكان هدفه من ترتيبه لمستوى ملكات المعرفة: بيان

---

(١) رسائل ابن سبعين تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب.

(٢) المصدر السابق.

وظائفها وتحديد نمط الأمنية المصورة، والمفسرة، والمطبقة... وإذا ما تعددت ملكات المعرفة وتحددت وظائفها فيصبح بالضرورة لكل نوع ما يخصه ولكل موضوع أداته المعرفية.

أثر هذا المنهج المتميز على من جاء بعده من الفلاسفة معارضاً به منهج الغزالي وبعض الصوفية الذين قللوا من شأن العقل أو فهم منهجهم على نحو خاطئ.

المعرفة عقلية:

يرى ابن باجه أن العقل الإنساني يبلغ كماله عن طريق النظر العقلي الخالص الذي هو مصدر كل معرفة، ومصدر السعادة العظمى، لأن المعقول هو غاية في ذاته والمعرفة العقلية لديه تقوم على أساسين:

الأساس الأول:

أن الصور المعقولة عند ابن باجه تقوم على مراتب أدناها الصور الهيولانية، وأعلاها العقول المفارقة.

والعقل الإنساني في إدراكه لهذه الصور كذلك يكون على مراتب فهو يبدأ عقل منفعل، ثم ينتهي إلى أن يصير عقلاً فعالاً فيدرك العقول المفارقة.

أو بمعنى آخر أن الصورالعقلية من أدناها وهي الصور الجسمانية إلى أعلاها وهي العقول المفارقة تؤلف سلسلة، والعقل الإنساني يجتاز في تكامله مراحل تقابل هذه السلسلة.

ويصور ابن باجه نموذج العقل إلى أن يصل إلى المعرفة الكلية الخالصة كالتالي:

إن العقل يبدأ في مرحلة الصعود بإدراك الصور المادية للجسمانيات، ثم يدرك الصور المتوسطة بين الحس والعقل، ثم العقل الإنساني ذاته إلى أن تصير عقلاً فعالاً، وهناك يدرك عقول الأفلاك المفارقة، ثم الواحد الأول.

ومن هنا فإن الإنسان في ترقيه من الجزء المحسوس إلى المجرد، يدرك كل ما هو فوق طور الإنسان حتى يصل إلى ما هو إلهي.

فالمعرفة عنده وإن كانت تبدأ بالحواس إلا أنها تأتي يقينية عن طريق العقل.

الأساس الثاني:

إن العقل يدرك الكليات (كل ما هو إلهي)، وما دام العقل يدرك الكلي فليس هناك داع للقول ببقاء العقول الإنسانية الجزئية بعد الموت.

أما النفس وهي التي تدرك الجزئيات عن طريق تخيلها على نحو يجمع بين الإحساس والتعقل، والتي تتمثل في شهوات وأفعال متنوعة فهي تبقى بعد الموت، وتلقى الثواب والعقاب.

والأساس الأول الذي قامت عليه نظريته هو: أن الهيولى لا يمكن أن توجد مجردة عن الصورة.. أما الصورة فيمكن أن توجد مجردة عن الهيولى، وإلا لما أمكن تصور أي تغير، ولما أمكن القول بتعاقب الصور الجوهرية.

ونظرية المعرفة عند ابن باجه هي السبيل إلى الكمال الإنساني، وذلك لأن الإنسان حسب هذه النظرية يعيش وفق دواعي العقل، فهو يستند إلى العقل وحده لكي يصل إلى تكامله، لا ينزع إلى لذة حسية أو خيالات صوفية قد تعوقه عن الوصول إلى ما ينبغي.

والكمال الإنساني عند ابن باجه إنما يكون بالاتصال بالعقل الفعال، والنظر العقلي المجرد من مراحله - التي سبق أن أشرت إليها - هو وحده السبيل لكي يصبح المرء عقلاً فعالاً فيتحقق كماله. أو بمعنى آخر أن الكمال الإنساني يتحقق إذا أدرك الإنسان الكلي اللامتناهي، وهذا الإدراك لا يمكن الوصول إليه بالخيالات الصوفية، وذلك لأن اللذة الحسية تحجب الحقيقة، والسبيل للوصول إلى إدراكه هو التعقل والنظر وصفاء النفس، فكلما كانت النفس صافية مترفعة عن الشهوات واللذائذ الحسية، منصرفة إلى البحث والنظر، كانت أقرب إلى الاتصال بالعقل الفعال والوصول إلى الكمال.

فالكمال الإنساني يمكن الوصول إليه حسب نظرية ابن باجه عن طريق التدرج في معرفة الصورة المعقولة (من أدناها أي من الصور المادية إلى أعلاها وهو الاتصال بالعقل الفعال).

من هنا فإن ابن باجه يذهب إلى أن المعرفة العقلية لا تتهيأ لكل الناس، ولا يدرك المعرفة العقلية الخالصة إلا نفر قليل من الناس وهم المتوحدون أو الثوابت.

وفي كتابه «تدبير المتوحد» يعرض لنا خصائص الإنسان الكامل أو المتوحد الذي يصل إلى المعرفة العقلية الخالصة كما عرضنا آنفاً، فالإنسان الكامل لديه هو الذي يختار المراحل السابقة، ويتصل بالعقل الفعال، ويدرك الحقيقة الكلية عن طريق العقل، ويتهيأ له ذلك عن طريق:

* الأفعال الصادرة عن الروية والتأني.

* الفعل الحر الاختياري، الذي يكون له غاية يعقلها الفاعل، وهذا هو العقل الحق الذي يختلف عن العقل البهيمي الذي لا غاية له.

* أن تكون نفسه صافية غير عالقة أو متحركة بالشهوات واللذائذ الحسية، وبذلك يكون مهيأ للعروج والوصول إلى العقل الفعال.

* أن كل معرفة تأتي عن طريق العقل ـ المعرفة العرفانية ـ فإنها تكون خارجة عن نطاق القدرة الإنسانية وخارجة أيضاً عن الإرادة، ولا يستطيع السيطرة عليها، إنما هي نوع من الإشراقات التي قد تأتي في أوقات خارجة عن نطاق إرادة الإنسان، فلا تخضع لعقل ولا لمنطق، ولا يستطيع الإنسان السيطرة عليها وقت حاجته إليها، لذلك نرى ابن باجه يعتد بالمعرفة العقلية دون المعرفة العرفانية.

من خلال هذه الجوانب تتضح لنا شخصية الإنسان الكامل أو المتوحد، فهو الذي يعيش طبقاً لدواعي العقل، ويحرص على تنمية عقله في جو من الحرية، وهذا لا يتأتى له إلا باعتزال الناس، والعكوف على تعليم نفسه بنفسه، ثم يتصل بأقرانه من الحكماء فيكونون مجتمعاً في ظل المجتمع الذي يعيشون فيه، أو بمعنى آخر يعيشون في المجتمع ولا يعايشون ما فيه من انحرافات وضلالات، فيعيشون أصدقاء تسود المحبة تنظيمهم الاجتماعي، فلا يحتاجون إلى طبيب أو قاض فهم كالنبات الذي ترعرع في الطبيعة دون الحاجة إلى عناية أو رعاية.

وابن باجه في نظرية المعرفة يقف موقفاً معارضاً من نظرية المعرفة عند الإمام الغزالي، الذي نبذ فيها العقل وقال بالمعرفة الإشراقية أو المعرفة العرفانية.

ومن هنا كان الفرق كبيراً بين المعرفة عند ابن باجه التي مصدرها العقل والمعرفة عند الغزالي والتي مصدرها الذوق أو العرفان.

ولبيان هذه التفرقة لا بد من عرض فكرة موجزة عن نظرية المعرفة عند الغزالي، ثم مخالفة ابن باجه له:

الغزالي يرى أن السعادة تحصل للمرء بامتلاكه الحقيقة عن طريق نور يقذفه الله في القلب.

وهذا يأتي عن طريق المجاهدة والتطهر حتى يرى الإنسان الأنوار الإلهية ويتلذذ بها ولا يتأتى هذا عن طريق العقل.

ويتضح ذلك في تجربته الشكلية؛ فهو وإن كان قد استخدم العقل كوسيلة في البداية إلا أنه عاد فدلل على فساد المعرفة الحسية والعقلية ويبين قصورهما عن إدراك الحقيقة، وانتهى إلى اليقين الذوقي، أو العرفان الصوفي الذي يستند إلى المدد الإلهي.

ومن هنا فإن اليقين العقلي الذي طالب به الغزالي في بداية شكه لم يكن سوى يقين مرحلي لم يلبث أن خلا مكانه لليقين الصوفي. وأصبح الذوق أو العرفان عنده معياراً لجميع المعارف التي تستند إلى المنطق العقلي:

ومن هنا أنكر المعرفة العقلية أو اليقين العقلي، وأثبت المعرفة الإشراقية في الوقت الذي وقف منه ابن باجه موقفاً معارضاً فهو يقول في ذلك:

إن الغزالي قد حسب الأمر هيناً حين ظن أن المرء لا يدرك السعادة إلا بامتلاكه للحقيقة عن طريق نور يقذفه الله في القلب، بل إن المعرفة الصوفية - كما يراها ابن باجه - بما تنطوي عليه من صور حسية وخيالات لا توصل إلى مشاهدة الله وتحجب عن الإنسان وجه الحقيقة.

أما النظر العقلي الذي لا تشوبه لذة حسية هو وحده الموصل إلى مشاهدة الله وإدراك الحقيقة، وهو وسيلة الإنسان إلى معرفة نفسه ثم معرفة العقل الفعال والاتصال به. وإن أي تخيل صوفي إذا قيس بالمعرفة العقلية - التي تدرك الكليات والتي يكون فيها الموجود عين ما يعقل - تصبح وهماً وخداعاً.

فلا معرفة كاملة إلا بالعقل، لا بالخيالات الصوفية التي تحجب الحقيقة عن طالبيها.

ونستطيع القول في النهاية: إن ابن باجه حين عارض الإمام الغزالي في نبذه للعقل كان لديه عذره في ذلك، حيث إن ابن باجه حين رأى الحال الذي انتهى إليه مجتمعه

والفوضى التي سادت فيه، والأفعال اللاعقلية الصادرة عن حكام الطوائف أخذ يبحث عن مخرج لهذه اللاعقلية، فلم يجد أمامه إلا العقل يستفتيه بعد أن عطله قومه وحكامهم، فهدفه كان الإصلاح.

أما الإمام الغزالي فلم يكن يهدف لذلك، إنما كان يبحث عن الحقيقة اليقينية المطلقة، ولما لم يجدها في العقل نبذه، وفضل المعرفة العرفانية التي هدأت ثورته الشكية.

فكلاهما كان منسجماً مع نفسه ومع فكره.

ابن باجه كان يبتغي الإصلاح فوجد أن العقل سبيله إلى ذلك، ومن هنا لم توافقه نظرية الغزالي الداعية إلى نبذ العقل. والغزالي كان يبتغي الحقيقة فلم يجدها في العقل، وإنما وجدها في النور الإلهي الذي جاء عن طريق العقل.

فكلاهما ذهب في الطريق الذي يحقق له هدفه، ومن هنا اختلف أساس المعرفة عند ابن باجه عن أساسها عند الغزالي.

ويبدأ ابن باجه رسالته: «القول في الصور الروحانية» بتعريفات لغوية واصطلاحية لبعض المفاهيم:

الروح والنفس إدراكات المعارف:

* الروح في لسان العرب يقال على ما يقال عليه النفس - أي النفس والروح بمعنى واحد في لسان العرب -.

* وعند الأطباء تطلق على ثلاثة أنواع:

أ - روح طبيعي. ويعنون بالطبيعي: النفس الفانية.

ب - وروح حساس.

جـ - وروح محرك.

- ويستعمله المتفلسفون باشتراك:

فتارة يريدون به الحار الغريزي الذي هو الآلة النفسانية الأولى.

ويستعمل على النفس من حيث هي نفس محركة، وهذا يطلق عليه روحاني.

ثم يقول ابن باجه: والنفس والروح اثنان بالقول واحد بالموضوع.

ثم يقول: والروحاني نسبة إلى الروح إذا دل على النفس المحركة، لأنهم يطلقونه على الجوامد الساكنة المحركة نسواها.

وهذه ضرورة ليست أجساماً بل هي صور الأجسام.

وأما لفظة روحاني فإنها جاءت على غير قياس عند نحويي العرب، فإن المقيس عندهم أن يقال: روحي، وإنما استعملها المتفلسفون في ألفاظ قليلة، مثل الجسمانية والنفسانية.

أما الهيولانية: فهي لفظة دخيلة في اللسان العربي، وهي تطلق على الجواهر البعيدة عن الأجسام؛ لذلك يرون أن أخلق الجواهر بإطلاقه عليه، العقل الفعال والجواهر المحركة للأجسام.

يقول ابن باجه:

والروح يقال في لسان العرب على ما يقال عليه النفس، ويستعمله المتفلسفون باشتراك، فتارة يريدون به الحار الغريزي الذي هو الآلة النفسانية الأولى. فلذلك تجد الأطباء يقولون: إن الأرواح ثلاثة: روح طبيعي، وروح حساس، وروح محرك.

ويعنون بالطبيعي الغذائي، إذ يوقفون الطبيعة في صناعتهم على النفس الفانية.

ويستعمل على النفس، لا من حيث هي نفس، بل من حيث هي نفس محركة. والنفس والروح اثنان بالقول واحد بالموضوع.

والروحاني منسوب إلى الروح، إذ دل على المعنى الثاني، ويدلون به على الجواهر الساكنة المحركة لسواها، وهذه ضرورة ليست أجساماً، بل هي صور لأجسام، إذ كل جسم فهو متحرك.

وشكل هذه اللفظة غير عربي، وهي داخلة في لسان العرب في النصف الذي جاء على غير قياس عند نحويي العربي. فإن المقيس عندهم أن يقال روحي، وإنما استعملها كذلك المتفلسفون في ألفاظ قليلة مثل الجسمانية والنفسانية.

وأما الهيولانية، فاللفظة دخيلة في لسانهم، وكلما كان الجوهر أبعد عن الجسمية كان أخلق بهذا الاسم؛ ولذلك يرون أن أخلق الجواهر بها العقل الفعال والجواهر المحركة للأجسام المستديرة.

أصناف الصور الروحانية وعلاقتها بالحس المشترك:

١ ــ الصور الروحانية بين الحس المشترك، والتخيل والتذكر:

يطلق ابن باجه هذا المصطلح (الصور الروحانية) على عدة مفاهيم:

أ ـ صور الأجسام المستديرة: وهو ليس هيولانياً.

ب ـ العقل الفعال، والعقل المستفاد ونسبته للهيولى؛ لأنه متمم للمعقولات الهيولانية وهو المستفاد، أو فاعل لها وهو العقل الفعال.

جـ ـ المعقولات اليهولانية: يقال لها هيولانية لأنها معقولات هيولانية، وليست روحانية بذاتها، إنما لوجودها في الهيولى.

د ـ المعاني الموجودة في قوة النفس وهي الموجودة في الحس المشترك، وفي قوة التخيل، وفي قوة الذكر.

وهو وسط بين المعقولات الهيولانية والصور الروحانية.

ومن الصور الروحانية: صور الأجسام المستديرة.

يستبعدها ابن باجه من الشرح لخروجها على الهيولى ـ **يقول ابن باجه**: والصور الروحانية أصناف: أولها: صور الأجسام المستديرة، والصنف الثاني: العقل الفعال والعقل المستفاد، والثالث: المعقولات الهيولانية، والرابع: المعاني الموجودة في قوى النفس، وهي الموجودة في الحس المشترك وفي قوة التخيل، وفي قوة الذكر.

والصنف الأول ليس هيولانياً بوجه.

وأما الصنف الثالث فله نسبة إلى الهيولى، ويقال لها هيولانية لأنها معقولات هيولانية[و] لأنها ليست روحانية بذاتها، إذ وجودها في الهيولى، وأما الصنف الثاني فهو بهذا الوجه غير هيولاني أصلاً؛ إذ لم تكن في وقت من الأوقات ضرورة هيولانية. وإنما نسبته إلى الهيولى لأنه متمم للمعقولات الهيولانية وهو المستفاد، أو فاعل لها وهو العقل الفعال.

وأما الصنف الرابع فهو وسط بين المعقولات الهيولانية والصور الروحانية.

وأما الصنف الأول فنحن نعرض عنه في هذا القول، إذ لا مدخل له فيما نريد أن نقوله، وإنما نستعمل في هذا القول الروحاني المطلق، وهو العقل الفعال وما ينسب إليه، وهو المعقولات. .وأسمي في هذا القول هذه المعقولات بالروحانية العامة، وأسمي ما دونها أي الصور الموجودة في الحس المشترك الروحانية الخاصة.

وسيتبين بعد هذا لم أخص هذا بالخاصة وتلك بالعامة.

٢ ــ الروحاني المطلق وعلاقته بالحس المشترك.

يرى ابن باجه أن (الروحاني المطلق) هو: العقل الفعال، وما ينسب إليه هو المعقولات.

ثم يقول: وأسمي هذه المعقولات بالروحانية العامة، تمييزاً لها عن الصور الموجودة في «الحس المشترك» التي يسميها الروحانية الخاصة؛ وسماها عامة لأنها لا تنسب إلاَّ إلى الإنسان الذي يعقلها، فلها نسبة واحدة خاصة وهي نسبتها إلى الإنسان الذي يعقلها.

وتلك الصورة الروحانية العامة التي توجد في القوة الناطقة هي أعلى الصور الروحانية وأكملها من التي توجد في الحس المشترك، أو الموجودة في قوة التخيل، أو الموجودة في قوة الذكر، فهذه الثلاثة كلها جسمانية.

والجسمانية في الحس المشترك أكثر من الجسمية الموجودة في صورة القوة الذاكرة.

ولا جسمية أصلاً في صورة القوة الناطقة.

٣ــ الحس المشترك والصور الروحانية الخاصة:

يطلق ابن باجه الصور الروحانية الخاصة على كل ما يتولد من الحس المشترك أو قوة التخيل أو التذكر، وهي لها بالنسبة إلى الإنسان نسبتان:

إحداهما: **خاصة**: من حيث نسبتها إلى المحسوس.

والثانية: **عامة**: من حيث نسبتها إلى الحاس المدرك لها.

وضرب على ذلك مثلاً: جبل أحد عند من أحسه ولم يشاهده، فيطلق على هذه الصورة المتمثلة لدى هذا الشخص: صورة روحانية خاصة أي خاصة بتصوره هو، وليس عن تصور مشاهده فهو تصوره على أي صورة كانت.

وأما الثانية: فيطلقها ابن باجه على الصورة الروحانية الموجودة في الحس المشترك، وهي المتصورة بعد رؤية جبل أحد ومشاهدته، وقد شاهده أعداد من الناس، ففي هذه الحالة تكون حس الجبل، ولا فرق عندنا في قولنا: هذا جبل أحد ونحن نشير إليه في مكانه وهو موجود مدرك بالبصر، أو ونحن نشير إليه وهو موجود في الحس المشترك بعد أن أدرك ـ مدرك ـ، فهنا تكون نسبة عامة أي إلى واحد واحد ممن شاهدوه.

ثم فرق ابن باجه بين الصور الروحانية الموجودة في الحس المشترك وفي قوة التخيل وفي قوة الذكر وبين وجودها في القوة الناطقة بأن هذه الثلاث كلها جسمانية.

أما القوة الناطقة فأعلاها؛ إذ لا جسمية فيها.

يقول ابن باجه:

والصور الروحانية العامة إنما لها نسبة واحدة خاصة، وهي نسبتها إلى الإنسان الذي يعقلها. وأما الصور الروحانية الخاصة فلها نسبتان: إحداهما خاصة وهي نسبتها إلى المحسوس، والأخرى عامة وهي نسبتها إلى الحاس المدرك لها.

مثال ذلك: صورة جبل أحد عند من أحسه، إذا كان غير مشاهد له. فتلك صورته الروحانية الخاصة؛ لأن نسبتها إلى الجبل خاصة، لأنا نقول إنها الجبل ولا فرق عندنا في قولنا هذا جبل أحد ونحن نشير إليه في مكانه. وهو موجود مدرك بالبصر، أو نشير إليه وهو موجود في الحس المشترك بعد أن أدركه مدرك كالتخيل. ونسبته العامة نسبة إلى واحد واحد ممن شاهده، فإنه قد شاهده أعداد من الناس.

وقد تلخص أمر هذه الصور الروحانية الخاصة وأصنافها في «الحس والمحسوس»، واستقصي القول فيها من جهة ما هي أمور طبيعية.

وأما هاتان النسبتان فذكرت هناك دون أن تلخص أصنافها.

والتدبير الإنساني يستعمل أصناف هذه النسب حسب ما بين بعد هذا، وقد تبين هناك أن الموجودة في قوة التخيل، ثم الموجودة في الحس المشترك هي أحط منازل الروحانية، ثم الموجودة في قوة الذكر، وأعلاها رتبة وأكملها هو وجودها في القوة الناطقة، وأن هذه الثلاثة كلها جسمانية.

والجسمانية في الحس المشترك أكثر من الجسمية الموجودة في صور القوة الذاكرة، ولا

جسمية أصلاً في صورة القوة الناطقة، ولذلك ترتفع عنها جملة النسبة الخاصة التي بينها وبين الشخص، فإنه كلما وجدت النسبة الخاصة ففيها جسمية، ومن أجلها وجدت النسبة الخاصة، فإذا ارتفعت الجسمية وصارت روحانية محضة لم يبق لها إلا نسبتها العامة، وهي نسبتها إلى أشخاصها.

٤ـ علاقة العارف بالمعروف: أو بالصور الروحانية والحس المشترك:

يرى ابن باجه: أن الأمور الموجودة لشيء ما في اعتقاد الإنسان من الصور الروحانية إما صادقة وإما كاذبة، أو يقينية أو مظنونة.

ثم يقول: وظاهر عند من كان له بصر بصناعة المنطق يعلم أن اليقينية إنما تكون صادقة ضرورة، والمظنونة قد تكون كاذبة وتكون صادقة.

وكثير من الناس من ينزل المظنونة الصادقة، وهو صدق عرض منزلة الصادقة اليقينية؛ لأنها داخلة في الأمور المتخيلة، ومقياس صدق القضايا اليقينية هو ما مر بالحس المشترك أو ما يقوم مقامه وهو اسمه أو ما يدل عليه، ومر بالمصورة واستقر في الذكر، وضرب لذلك مثالين:

مثال يأجوج ومأجوج: لقد تخيلناهما ولم نحسهما، فهي رسوم روحانية لم تمر بالحس المشترك فهي كاذبة، ومنها الصادقة ولم تمر بالحس المشترك أو ما يقوم مقامه.. الخ كامرئ القيس فله اسمه وما يدل عليه... فهو صادق.

يقول ابن باجه:

الأمور الموجودة لشيء ما في الاعتقاد إما صادقة وإما كاذبة، وإما بالذات وإما بالعرض، وإما يقينية وإما مظنونة.

وظاهر عند من كان له بصر بصناعة المنطق أن اليقينية إنما تكون صادقة ضرورة. وأما المظنونة فقد تكون كاذبة وتكون صادقة.

ونحن فيما نحن بسبيله نجعل ما بالعرض في المظنونة الصادقة. والصور الروحانية كيف كانت، فقد يكذب بها الإنسان أو يصدق، فإن الحس قد يكذب.

مثال ذلك، حس المحرورين بالأشخاص التي يخاطبونها حس كاذب. وكذا

طعم[1] أصناف من المرضى كاذب، والإنسان بالصور الروحانية المختلطة صادق وكاذب[2].

وأفضل الصور الروحانية ما كان منها صادقاً أو مر[3] بالحس المشترك، لأنا قد نتخيل الأمور النائية البعيد[4] عهدها، مثل تخيل امرئ القيس، ونتخيل أيضاً ما لا نشاهده، كما نتخيل بلاد يأجوج ومأجوج، ونحن لم نحسها. فهذه الرسوم الروحانية لم تمر بالحس المشترك، فلذلك أكثر هذه كاذبة.

وقد تلخص كيف تكون صادقة في الثانية من كتاب «الحس والمحسوس». فلذلك يشترط في هذه أن تكون مرت بالحس المشترك فأما ما كان منها صادقاً ولم يمر بالحس المشترك فقد مر بالحس المشترك ما يقوم مقامه، وهو اسمه أو ما يدل عليه، ومر بالمصورة واستقر في الذكر.

وهذه قد تكون صادقة، كامرئ القيس، وقد تكون كاذبة «ككليلة ودمنة»، وهذا إنما يوجد في الأخبار الموضوعة.

٥ـ الموقف النقدي لابن باجه للمعرفة العرفانية:

لم يكن موقف ابن باجه النقدي للمعرفة العرفانية إنكاراً لها، ولم يكن رفضاً لقيمتها، إنما موقفه يتسم بالاعتدال والإنصاف، فلم يتحيز للعقل على حساب المعرفة العرفانية؛ بل رأى أن المعرفة اختيار إنساني وحوار ثقافي ومقولات منطقية؛ فهي صنع ثقافي وإرادة إنسانية، وذلك ليس متوفراً للمعرفة العرفانية فهي منح إلهية يهبها الله لعبده.

يقول: وهناك صنف آخر لم يمر بالحس المشترك ولا اسمه ولا ما يدل عليه.

وقد يكون من قبل العقل. ويتوسط القوة الناطقة، ولا سيما في الأمور المتقبلة التي هي بالقوة، وذلك يظهر في الرؤيا الصادقة في الكهانات التي تذكر.

ثم يعقب على ذلك الصنف بقوله:

---

(١) م: تطعم.

(٢) في الأصل: صادقاً وكاذباً.

(٣) م: أوفر.

(٤) م: الثابتة المعتد.

وهذه فلا تكون باختيار إنسان، ولا له في وجودها أثر يدخل في هذا القول، وأيضاً فإنها موجودة في الفرد من الناس في النادر من الزمان، فلا يتقوم من هذا الصنف من الموجودات صناعة أصلاً، ولا نحوه تدبير إنساني، فلذلك لا مدخل له في هذا القول.

ويشبه أن أمثال هذه الإلهامات الإلهية. ومن كانت له هذه القوة يسمى محدثاً.

ومن هؤلاء أصحاب الظنون الصادقة.

ثم تكلم عن الفرق بين المحدثين وأصحاب الظنون الصادقة، فأصحاب الظنون الصادقة يتعاملون مع أحد طرفي القضية، ويقبلون احتمالات أحد الطرفين بعد ترجيحه لاحتمالات الطرف الكاذب.

من هنا يقررون بصدق الطرف الآخر، أما المحدث فينشأ لديه الأمر الصادق دون أن يتقدم ونقيضه معاً، ودون تذكر يذكره بذلك، ولا يتشوق إلى علم ذلك بفكر ولا قياس، فلا يكون ذلك عنده طرف نقيض أصلاً.

وقد يكون صنف آخر لم يمر بالحس المشترك شخصه ولا اسمه ولا ما يدل عليه.

وقد يكون من قبل العقل وبتوسط القوة الناطقة، لا سيما في الأمور المستقبلة التي هي بالقوة، وذلك في الرؤيا الصادقة وفي الكهانات التي تذكر.

وقد تلخص أمر هذه في آخر الثانية من كتاب «الحس»[1]. وهذه فلا تكون باختيار الإنسان ولا له في وجودها أثر يدخل في هذا القول[2].

وأيضاً فإنها موجودة في الفرد من الناس في النادر من الزمان، فلا يتقوم من هذا الصنف من الموجودات صناعة أصلاً، ولا نحوه تدبير إنساني، فلذلك لا مدخل في هذا القول. ويشبه أن يكون أمثال هذه الإلهامات الإلهية.

ومن كانت له هذه القوة سمي محدَّثاً، ومنهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه، على ما رواه المحدثون.

---

(١) يعني مقالة «التكهن بالرؤيا» (De divinatione)، وهي جزء من مجموعة الطبيعيات الصغرى، ألحقها العرب بكتاب الحس والمحسوس.

(٢) في م: والآلة في وجودها أثر مدخل.

ومن هؤلاء أصحاب الظنون الصادقة.

والفرق بين هؤلاء وبين المحدثين أن هؤلاء يتقدم عندهم بالوضع أحد جزئي المتناقض على شريطة كل مطلوب على ما يتقدم عند الناس كلهم فيسبق إلى ذلك الإنسان الطرف الكاذب فيظنهما على غير قياس، وذلك في أغلب أحواله.

والمحدث ينشأ لديه الأمر الصادق دون أن يتقدم ونقيضه معاً، ودون تذكر يذكره بذلك، ولا يتشوق إلى علم ذلك بفكر ولا قياس فلا يكون ذلك عنده طرف نقيض أصلاً وذو الظن الصادق إنما ينشأ لديه التصديق فقط، والمحدث ينشأ لديه التصور والتصديق معاً. وقد لخص هذا كله أرسطو في الثانية من «الحس والمحسوس».

وأمثال هذه فهي زائدة على الأمر الطبيعي لكنها مواهب إلهية، ولا هذه يحدث عنها صناعة، لأنها في الأقل من الناس، بل الأمر الطبيعي هو التوسط، وهو وجود الظن مختلطاً.

وأفضل هذه الوجودات أن يكون أكثر ظنونه صادقة، وألا تختلط، إلا فيما شأنه ذلك.

وأخس الحالات أن نظن في أكثرها الكاذب، وذلك أن نظن أبداً ما هو على الأقل، وهذا يعرف بالبعيد الظن، والآخر ظن ما هو على الأكثر في ذلك الموضوع بحسب الأحوال التي تكون حاضرة، إما في الموضوع وإما ما يتصل به. فلا ينطق بها إما لغموضها أو لكثرتها، ويرجح بحسب ذلك ما هو على التساوي أو على الأقل إما ضرورياً وإما على الأكثر، وهذا لا اسم له.

وأكثر ما يوجد هذا لمن كثرت تجربته، وذلك بالإمعان في النسب. وهؤلاء يعرفون بالمتحنكين، ولذلك قليلاً ما يخدعون، لأن الشباب أسرع انخداعاً.

وقد لخص ذلك أرسطو في كتابه في «الريطريقا».

٦ــ المعارف الكاذبة ووسائلها:

يرى ابن باجه أن الصور الروحانية الكاذبة ـ أي المعارف الكاذبة ـ يرجع كذبها إما إلى موضوعها الذي ليس له وجود مثل حديث الخرافة، وإما إلى محمولها؛ إما لأنه لا يمكن

مثل الحديث عن زرقاء اليمامة، فموضوعها موجود لكن ما يؤدى عنها غير ممكن. أو ما حكته النصارى عن قوم يبتنون الهياكل بأسمائهم من أنهم قتلوا ثم حيوا، ثم أحرقوا ثم حيوا، .وهذا يرون أنه أمر إلهي - أي من قبيل المعجزة - لكن هو من حيث الرواية لذاتها ففيه ممكن، وما حكته العرب من قبيل الظن، وإما أن يكون ممكناً كأن يكون زبير وهو غير نحوي: نحوياً، فالنحو تعلم والتعلم ممكن، أو يجوز أن يكون نحوياً وليس كذلك.

وأما الصور الروحانية الكاذبة فما لم يكن له وجود إما ألا يكون موضوعه موجوداً كما ذلك في الأمثال، أو يكون موضوعه موجوداً غير أنه ليس فيه ذلك المحمول.

والمحمول في الكاذبة إما ألا يمكن، مثال ذلك ما كانت العرب تحكيه عن زرقاء اليمامة وتأبط شراً، وما تحكيه النصارى عن قوم يبنون الهياكل بأسمائهم من أنهم قتلوا ثم حيوا، وهذا يرون أنه أمر إلهي، وأما ما حكته العرب فإنه من الظن.

وإما أن يكون ممكناً في الحقيقة، مثال ذلك أن يكون زبير وهو غير نحوي نحوياً، فإن النحو يكون ممكناً في إنسان ما، غير أنه لم يعلمه فيظن أنه نحوي.

٧ـ تحليل ابن باجه للمعرفة:

يرى ابن باجه أن مثل تلك الصور هي التي توجد أشخاصها في الصور الجسمانية، فهي تدرك بالحس، وفي هذه الحالة يجب ضرورة أن تمر بالحس المشترك. فقد يكتفى في اليقين بها إدراكها بحاسة واحدة إذا كان محسوساً لحاسة خاصة، كاللون للبصر، والصوت للسمع:

- ومنها المحسوسات المشتركة، فاليقين فيها بتعاون الحواس، وربما احتيج إلى القوة الفكرية، وضرب مثلاً على ذلك بالإنسان المغمى عليه... في هذه الحالة يجب أن تتعاون الحواس وبقوة الفكرية لبيان أنه مغمى عليه وليس بميت.

من هنا كان الحس بوقع اليقين في الصور الخاصة التي توجد أشخاصها في الصور الجسمانية.

- وربما يكون اليقين نتيجة قياس، وضرب مثلاً على ذلك بقوله: هذا حائط مبني فله بانٍ.

نجد أن الباني هذا الذي أثبته القياس له صورة روحانية فكرية، وذلك على خلاف من شاهد صورة ذلك المبنى، فالصورة لدى من رأى اجتمعت فيها القوى الثلاث، فحضرت الصورة الروحانية كأنها محسوسة، وعند اجتماعها يكون الصدق ضرورة، والقوى الثلاث هي: قوى الحس، والحس المشترك والقوى الفكرية. ثم بعد بيان قيمة القوى الثلاث في إحضار الصور الروحانية قال: وهذا هو الذي ظنه الصوفية غاية قصوى.

يقول ابن باجه:

وأما اليقينية من محمولات الصور الخاصة، فهي المحمولات التي توجد أشخاصها في الصور الجسمانية، ولذلك تدرك بالحس.

فهذه ضرورة يجب أن تمر بالحس المشترك، فمن هذه ما يكتفى في اليقين به بحاسة واحدة، وهو ما كان محسوساً [لحاسة] خاصة، كاللون للبصر والصوت للسمع، وسائر ما قيل في «الحس والمحسوس» من الأحوال التي هي ضرورية في ذلك.

ومنها المحسوسات المشتركة فلا يكتفى في اليقين بها بحاسة واحدة، حتى تتعاون عليها الحواس، وربما احتيج إلى القوة الفكرية في ذلك.

مثال ذلك: هذا المرء حي، فإنه لا يكتفى فيه بالنظر دون اللمس، فإنه قد يكون مغشياً عليه، ودون القوة الفكرية في أن هذا المرء حي قد يكون به انطباق العروق فلا يتنفس ويعدم جميع الأفعال الحيوانية، وإنما بقي من أفعال الحي ما ندركه باللمس، غير أنه لا يفيد اليقين فيه، فتستعين القوة الفكرية بأشياء أخر تحس فيه، مثال ذلك أن يفصد فيخرج منه دم حار، ومثل أن تجعل صوفة أو مرآة عند فيه فيظهر رشح التنفس، فإن التنفس قد يكون من الخفاء بحيث لا تدركه الحواس.

فالحس يوقع اليقين في الصور الخاصة وقد يوقعه القياس.

مثال ذلك: هذا حائط مبني فله بانٍ. غير أن القياس إنما يوقع صورة الشيء الروحانية الفكرية. فلذلك تقع في الحس المشترك على خلاف ما كانت عليه، أو هي عليه من التشكيلات التي يدركها الحس منها.

ولذلك يختلف الحس المشترك فيمن شاهد ذلك البنيان في إحضار صنم ذلك الباني.

وسبب اختلافه هو ألا يجتمع في القوى الثلاث التي تحضر الصور الروحانية كما

كانت في وجودها الجسماني، فلذلك إذا أجتمعت القوى الثلاث حضرت الصورة الروحانية كأنها محسوسة؛ لأنها عند اجتماعها يكون الصدق ضرورة ويشاهد العجب من فعلها.

وهذا هو الذي ظنه الصوفيون غاية قصوى للإنسان، وكذلك يقولون في دعائهم: «جمعك الله» و«عين الجمع»، لأنهم لقصورهم عن الصور الروحانية المحضة قامت عندهم هذه الصورة الروحانية مقام تلك، ولما كانت هذه تكذب عن افتراقها، وشعروا بصدقها عند اجتماعها دائماً ظنوا اجتماعها هو السعادة القصوى، ولما كانت عند اجتماعها تحضر لمن اجتمعت له صوراً غريبة ومحسوسات بالقوة هائلة المنظر ونفوساً أحسن كثيراً[١] مما في الوجود، ظنوا أن الغاية إدراك هذه.

ولذلك يقول الغزالي إنه أدرك مدركات روحانية وشهد الجواهر الروحانية وعرض بعظم[٢] ما شاهد بقول الشاعر:

وكان ما كان مما لست أذكره[٣].

ولذلك زعم الصوفية أن إدراك السعادة القصوى قد يكون بلا تعلم، بل بالتفرغ وبألا يخلو طرفة عين من ذكر المطلق[٤].

لأنه متى فعل ذلك أجمعت القوى الثلاث وأمكن ذلك، وذلك كله ظن، وفعل ما ظنوا أمر خارج عن الطبع.

وهذه الغاية التي ظنوها إذن[٥] لو كانت صادقة وغاية للمتوحد فإدراكها بالعرض لا بالذات، ولو أدركت لما كان منها مدينة، ولبقي أشرف أجزاء الإنسان فضلاً لا عمل له، وكان وجوده باطلاً، وكان يبطل جميع التعاليم، والعلوم الثلاثة التي هي الحكمة النظرية ولا هذه بل والصنائع الظنونية، كالنحو وما جانسه.

فبهذه الوجوه يقع اليقين في محولات الصور الروحانية بالذات، وقد يقع بالعرض

(١) م: أحسن كرامة.

(٢) م: تعظم.

(٣) المنقذ من الضلال للإمام الغزالي، بيروت، ١٩٥٩، ص ٤٠.

(٤) م: المظلوم.

(٥) م: ان.

من الأخبار وتواترها، إلا أن ذلك إنما يكون من اجتماع ما للقوة الفكرية مع القوة الذاكرة، ولذلك إذا لم يتحد معها الحس لم تحضر صورة الشيء كما هو في الوجود، مثال ذلك أن في مصر النيل.

فبهذا أوقع اليقين، غير أن صورة مصر الروحانية ووضع النيل منها في الحس المشترك عند من لم يشاهده كما هو وجوده فلا، لأن الحس المشترك لم يجتمع مع الوقتين. فإن اتفق اجتماعها عند إنسان صار عنده مدينة الفسطاط وضع النيل منها، كما هو في الوجود، وشاهد الصور الروحانية كما هي في وجودها.

وأما صور الأشياء الروحانية الحاصلة عن الذكر، وهي التي تأخذه القوى عنه فكلها وكل محمولاتها مظنونة، إلا ما اتفق أن يقع بها اليقين بالوجه الذي ذكرناه، وهو بالعرض.

وأما الصور الروحانية الكاذبة فيقع عن وجوه كثيرة، منها في المحسوسات الخاصة أن يكون بالعرض، مثل أن يكون الإنسان في دخان الصنوبر زماناً طويلاً فيسود وجهه فيظن أن لونه أسود.

وكذلك في الأصوات وسائر المحسوسات.

فأما المحسوسات المشتركة، فمن ذلك أغاليط الحواس، مثل ما يرى المتحرك في البحر أن الجبال تجري، ومن هذه تلتئم أصناف من صنائع المشعبذين.

٨ــ المعرفة البلاغية أو الانفعالية رعونة ونقص في الإدراك:

يرى ابن باجه: أن هناك صوراً روحانية يحصلها الإنسان من الأقاويل البلاغية أو الأقاويل الانفعالية يتصورها الخيال، إن مثل هذه الأقاويل ساذجة لأنها تخص النفس البهيمية لتتشوق كمال ذلك فتذعن له، وتتحرك عما يقتضيه القول، لكن المحرك إليها أشياء أخر تخص النفس البهيمية.

يقول ابن باجه:

ولأننا نريد أن يكون ما نقوله مستعملاً يقتصر على ما يلتئم به ذلك، دون أن نردفه بما تحرك النفس إليه، فلذلك رأينا أن نستعمل في هذا الفضل مضافاً إلى الأقاويل التي تدل على ما يلتئم به التدبير للمتوحد من الأقاويل البلاغية الصنف الذي يعرف بالأقاويل

الانفعالية، التي إذا تصورت المعاني التي منها يلتئم التدبير لم تتصور ساذجة فقط، بل تصورت بخيال يخص النفس البهيمية لتتشوق كمال ذلك، فتذعن له وتتحرك عما يقتضيه القول.

وذلك كما يعرض في جميع الصنائع كالكتابة، فإن القول الذي يشتمل عليها تتقوم به الكتابة في النفس، وأما إنفاذ أفعال الكتابة واعتماد إنفاذ أفعالها فالمحرك إليها أشياء أخر تخص النفس البهيمية.

- ومنها أيضاً الصور الروحانية الكاذبة، وتختلط كثيراً فيها أنها هي الحكمة... الرياء والمكر وقوى أخر شبيهة به، بينما مثل تلك الصور تدل على الرعونة والنقص في الإدراك، وضرب من البلادة، وعلى تلك المفاهيم المختلفة في أذهان الناس فضل قوم معاوية على الإمام عليّ.

يقول ابن باجه:

ومن الصور الروحانية الكاذبة يكون الرياء والمكر وقوى أخر شبيهة به. وهذه وأصنافها يعظم موقعها في السير الموجودة، حتى يظن بالعارف بها الحكمة، ويظن أنها هي الحكمة، ويرى الجمهور فيها وكثير من خواص أمثال هذه المدن أنها التعقل الذي يذكره أرسطو في السادسة. فإذا سمعوا ما شرطه في التعقل من كون المتعقل فاضلاً نبت أذهانهم عن ذلك، فكثير منهم يرى (أن) ذلك رعونة ونقصاً في الإدراك وضرباً من البلادة.

ولذلك يفضل قوم معاوية على عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه في الحزم، فإذا تعقب ذلك كله ظهر أن الأمر بخلاف ما ظنوا.

٩ـ مستوى مراتب المعرفة:

يجمل ابن باجه حديثه عن الصور الروحانية من حيث إدراك الإنسان لها وصورها العقلية، والروحانية والجسمانية من خلال مثال واحد ضربه.

يقول ابن باجه:

فنقول: كل جسم كائن فاسد فلصورته ثلاث مراتب في الوجود: أولها: الروحانية العامة، وهي الصورة العقلية وهي النوع، والثانية: الصورة الروحانية الخاصة، والثالثة: الصورة الجسمانية.

فأما الروحانية الخاصة فلها ثلاث مراتب، أولها: معناها الموجود في القوة الذاكرة، والثانية: الرسم الموجود في القوة المتخيلة، والثالثة: الصنم الحاصل في الحس المشترك.

والصورة منها خاصة ومنها عامة.

والعامة هي المعقولات الكلية.

والخاصة منها روحانية ومنها جسمانية.

وكل إنسان على ما تقدم فله أجناس من القوى، أولها: القوة الفكرية، والثانية: القوى الروحانية الثلاث، والثالثة: القوة الحساسة، والرابعة: القوة المولدة، والخامسة: القوة الغاذية وما بعد معها، والسادسة: القوة الأسطقسية.

نظرية الأخلاق عند ابن باجه:

١ـ أنواع الفضائل لديه:

يشتق نظريته الأخلاقية من مراتب الصور الروحانية وأحوالها، فمن الصور الروحانية ما لا حال له، وهي الصور التي يراها الإنسان برضا، ثم لا تحدث في النفس أثراً.

ومنها ما له حال إما حال نقص كالتشهويهات والأمراض، وإما حال كمال وهي:

إما فضائل جسمانية، أو فضائل نفسانية، أو فضائل فكرية، أو نقائضها، وقد يكون ذلك طبيعة أو اكتساباً.

والأمور المكتسبة: إما صنائع، وإما أخلاق، أو قوى فكرية وأفعالها... ولكل واحد منها جدوى أو ضرر.

فما هي أحوال الصور الروحانية بالنسبة للإنسان نقصاً أو كمالاً.

يقول ابن باجه: عن أحوال الصور الروحانية بالنسبة للإنسان نقصاً أو كمالاً:

الصور الروحانية منها ما له حال، ومنها ما لا حال له.

فالذي لا حال له في النفس فهي الصور الروحانية، أما إذا حصلت مجردة أو كانت من الأنواع الموجودة كثيراً كالإنسان؛ كأن رأى إنساناً وحصلت روحانيته في النفس لم يكن

لتلك الروحانية المرئية في النفس أثراً، فإن خطرت على البال وذكرت فبالعرض، وذلك أن يلقى الإنسان على المجرى الطبيعي في خلقته، وعلى المجرى المعتاد في زيه.

فتلك الصور الروحانية الخاصة عنه لا تخطر بالبال إلا بالعرض، وذلك عندما يخطر بالبال الطريق فيخطر جزء الجملة فذلك بالعرض.

وأما أن يرى الإنسان صورة شخص من نوع لم يعهده، مثل أن يرى أهل البلاد الشمالية الفيل، فتلك الرؤية لتلك الروحانية إنما هي للنوع لا للروحانية، (و) عند ذلك تكون عند الإنسان عرض النوع.

ومن هذه صنف آخر، وهو أن يرى إنسان لصاً فيحس في النفس مخافة، وهذا يحدث في النفس أثراً، لكنه تأثر عام لرؤية كل لص، فتكون هذه أيضاً تتنزل بدلاً من النوع، وهذه لا تؤثر عنها الأخبار، ولا فائدة منها إلا بالعرض، كما قلناه. ومنها ما له حال، وهذه أصناف: منها ما حاله طبيعية مثل الولد والوالد.

وبالجملة فذو الرحم فإنه عند ذوي رحمه ذو صورة روحانية ويقع عنه حديث. ومنها ما حاله أيضاً حال طبيعية، إما حال نقص وإما حال كمال. فأما حال النقص كالتشويهات والأمراض فلنسم ما له حال نقص ما لا حال له، كما يقال للرديء الصوت أنه لا صوت له.

وأما حال الكمال كما في الأحوال الجسمانية والنفسانية، وذلك مثل حسن الصورة واعتدال الأعضاء، والنفسانية كالفضائل كلها.

وبالجملة فهي إما فضائل جسمانية، أو فضائل نفسانية، أو فضائل فكرية، أو نقائض هذه، إذ كان للإنسان بالطبع ولم يكن بالاكتساب.

ومنها صنف آخر: وهي الأمور المكتسبة، وهذه أصناف: إما صنائع، وإما قوى، وإما أخلاق، وإما قوى فكرية، وإما أفعالها.

ومنها صنف آخر: مثل: النسب، وتنقسم إلى جيدة وخبيثة. ولكل واحد من هذه جدوى أو ضرر لذي الصورة.

٢ ــ مراتب الناس من الفضائل وصنم الحس المشترك:

يرى ابن باجه أنه مهما اختلفت مراتب الصور الروحانية علواً وانحطاطاً فيوجد لك واحدة منها من بين الناس من يحبها بالطبع فيقول:

وأيضاً فإن الصورة الروحانية لها في موضوعاتها مراتب، هي بها أكثر روحانية وأقل روحانية. والصور التي في الحس المشترك هي أقل المراتب الروحانية. وهي أقرب الروحانية إلى الجسمانية.

ولذلك يعبر عنها بالصنم، فيقال بأن الحس المشترك فيه صنم المحسوس.

ثم الصورة التي في الخيالية، وهي أكثر روحانية وأقل جسمانية، فلهذه ينسب وجود الفضائل النفسانية. ثم التي في القوة الذاكرة وهي أقصى مراتب الصور الروحانية الخاصة.

وكل واحد من هذه فهو للإنسان محبوب بالطبع.

وقل ما يوجد إنسان خلواً من إيثار واحدة من هذه الروحانية.

وأفعال الإنسان كلها إذا كان جزء مدينة فغايته المدينة، وذلك إنما يكون في المدينة الفاضلة فقط. وأما في سائر المدن الأربع وما ركب منها فإن كل واحد من أهل هذه المدن تقصية كل واحد من هذه غاية ويؤثر ملذاتها.

فإذن التوطئات في المدينة الفاضلة غايات في غيرها.

٣ ـ مراتب الأفعال الإنسانية وصلتها بالفضائل الأخلاقية والاجتماعية والنفسية:

يبدو أن ابن باجه لم يكن من الذين ينعمون بحكم دول الطوائف بالأندلس، فكثيراً ما كان يعرض بهم، ويستشهد ببهيميتهم في أماكن كثيرة من استشهاداته.

ولتجد في تفصيله لمراتب الأفعال التي من بينها الفضائل الجسمانية وصورها أفاض في تفصيلها وذمها بينما هي لا تحتاج مثل هذا التفصيل، وذلك على خلاف مذهبه في الكتابة، فكثيراً ما يكتفي بالإشارة في مواطن تحتاج إلى شرح، أما في هذا المقام فقد أفاض، وأفاض فيما كانت الإشارة إليه كافية، ولا نخال ذلك من مذهبه في الكتابة. إنما كان ذلك منه ليخفف من آلامه وتحسّره على سيرة ملوك الطوائف مستعيناً على وصفهم بجزء بيت من شعر:

شبت ياهذا وما تترك أخلاق الغلام

وأنهم هم المخلدون إلى الأرض الذين اتبعوا أهواءهم، «وكان في هذه البلاد في سيرة ملوك الطوائف أكثر».

وأدخل ابن باجه على ملوك الطوائف سمارهم وجلساءهم من شعراء وكتّاب وأخباريين أي من الصور الخسيسة فيقول: «وفي هذا الصنف يعرض الحديث وحفظ الأخبار والأمثال والأشعار».

فلعل إفاضته في مراتب الأفعال هدأت من شأن نفسه، وألقت باللوم على ملوك عصره.

يقول ابن باجه:

والأفعال الإنسانية إما أن يكون بها وجود الصورة الجسمانية فقط وذلك مثل الأكل والشرب والدثار والمسكن.

فما كان من هذه ضرورياً فهو مشترك، وما كان أزيد من الضروري مثل التأنق في أصناف المطاعم والروائح.

وبالجملة فما كان المطلوب منه الالتذاذ فقط فهو جسماني محض، وفي هذه يدخل السكر ولعب الشطرنج والصيد للالتذاذ.

ومن جعل هذه وهذه فهو جسماني محض. وهذا الصنف قليل في الناس. ومثل هذا ليس للصور من الروحانية عند [٥] قدر ولا يشعر بها، وذلك لإفراط جسمانيته.

وهذا الصنف إنما يوجد أكثر ذلك في أعقاب ذوي الأحساب.

وعلى أمثال هؤلاء ينقطع ثبوت شرف الإنسان. ولذلك إنما ينتقل الهول عن أجناس الأمم على أيدي هؤلاء، والسبب في ذلك يقدر الإنسان أن يأتي به إذا تأمله من قبل نفسه، وليس هذا الموضع لإثباته.

وجميع الآراء المكتوبة والراقية مطبقة على ذم أمثال هؤلاء من الناس، وفي أمثالهم يقول الشاعر:

شبت يا هذا وما تترك أخلاق الغلام

وهؤلاء هم الذين أخلدوا إلى الأرض، وفيهم قوله عز اسمه: ﴿ٱلَّذِىٓ ءَاتَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ ٱلشَّيْطَٰنُ فَكَانَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴿١٧٥﴾ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ ﴿١٧٦﴾﴾ [الأعراف: ١٧٥- ١٧٦].

ومن شأن هؤلاء ألا يبالوا بما يفوتهم من الأفعال التي للصور الروحانية أصلاً، ومتى عرضت عليه لم يعرج عليها ولا اشتاق إليها، فسواء عذله وتركه.

ومثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث.

وهؤلاء كما قلنا قليل، لكنهم موجودون، بل إنما يوجد كثير ممن عليه هذه الطبيعة، وهؤلاء يختلفون بالأقل والأكثر.

وأما أن تكون الأفعال نحو الصور الروحانية وهذه أصناف: الأول منها ما هو نحو الصور الروحانية التي في الحس المشترك، وهذه الطائفة كثيراً ما تصحب الأولى، لكنها بهذه هي أشرف وبتلك هي أخس.

وهذه الأفعال هي إما مكتسبة وإما طبيعية.

أما المكتسبة فهي أحوال في تلك وأثرها كلها الملابس، فإن الدثار للأولى وألوان الدثار لهذه، لأنها تبقي الصور الروحانية في الحس المشترك، كما أدركها مقترنة في اللباس والأمور المدركة معه في آن واحد، سواء كانت فيه أو خارجة عنه.

وفي هذه تدخل أحوال المساكن، وهناك وضع المأكل والمشرب وآلاتهما. وكثير من الناس تزدوج فيه هاتان، وذم هؤلاء أقل.

وقد توجد آراء غير مكتوبة تحمد هذه وتراها نبلاً، وهذه يجل قدرها في بعض السير وفي بعضها يخس.

وقليل ما توجد له هاتان مفردتين، لكنه أكثر من الأول، وإنما عدت هذه نبلاً لموقع الصورة الروحانية منها. وعلى أمثال هؤلاء خاصة تنقرض الدول في الأكثر.

وأما شرف الأحساب فلا تنقرض على هؤلاء؛ لأن من له هذه الطبيعة قد يرى ذلك بعض الناس شرفاً لعفته، لا سيما متى كان الأغلب عليه الأفعال التي للصورة الروحانية، فإنها قد تغلب في بعض الناس حتى يستبطنوا جزء الدثار الخسيس مما يلي أجسامهم، ويبرزون للناس جزء الدثار الأحسن، حتى أن بعضهم يتأنق في ذلك.

وذلك موجود كثيراً في هذا الزمن الذي كتبنا فيه هذا القول، وكان في هذه البلاد

في سيرة ملوك الطوائف أكثر، وهؤلاء يعرفون بالمتجملين، وتلقب هذه السيرة بالتجمل، فلذلك يقال: إن التجمل يذهب بالمال، ويتوسلون به في حوائجهم عند أكابرهم ويهرجون ويمرجون بها.

وأما الأولى فإنها مذمة ومندمة. وأكثر الناس في هذه السيرة يهواها في سره ويهرب عنها ويذمها في جهره.

والثاني: منها التي نحو الصورة الروحانية التي في التخيل، وهذه أصناف: منها ما يقصد بها نوع ما من الانفعال كلباس السلاح في غير الحرب، وكالعبوس وسائر الهيئات النفسانية.

وفي هذا يدخل ما يصنعه الملوك عندما يدخل إليهم العامة والغرباء عنهم، كالرسل من اتخاذ الآلات التي يهول منظرها، وكلباسهم السلاح في مجالسهم إلى سائر ما تجده متكوباً في التواريخ عن ملوك الأمم.

ومنها: ما يقصد به الالتذاذ كالشتم والتودد والبر، والهزل داخل في هذا الصنف، وكثير من الملابس والمساكن والهيئات التي يعجب منه.

وفي هذا الصنف يعد حسن الحديث وحفظ الأخبار والأمثال والأشعار.

ومنها ما يقصد به الكمال فقط، وإن عرض فيه بعض هذه فبالعرض، وهي الفضائل الفكرية وهي العلوم، والعقل الذي يذكره أرسطو في السادسة.

وما جانس هذه كصواب المشورة وجودة الاستنباط وبعض الصنائع داخلة في هذه، وسنلخصها بعد هذا، والفضائل الشكلية كالسخاء والنجدة والألفة وحسن المعاشرة والرفق والتودد والأمانة، والفضائل المظنونة كاليسار وإفراط الغيرة والأنفة.

ويدخل في هذه سائر ما ذكرناه في الصنف الأول. وهذه قد يقصد منها أن تولد في النفس خشوعاً، فتعقبه الكرامة وسائر الخيرات الخارجية، وقد لا يقصد منها شيء أصلاً سوى أن الإنسان يهوى أن يفعل هذه الأفعال فيحصل عنها كمال صورته الروحانية. وأما أن يقصد منها ما عدا الصورة الروحانية، فإنما يفعل هذه الأفعال حين يعلم بها أو يظن أنه يعلم ذلك.

وما كان العلم بها أكثر كان لها أقوى وأتم، وحيث لا يظن أنه يعلم فإنه لا يفعلها فإن عمل شيئاً منها فبعسر أو غفلة. وما كان من هذه صادقاً فلا اسم له، وما كان من هذه بالعرض أو كاذباً يسمى الرياء.

وبالجملة فإنما يقصد منه صاحبه الانفعال. ومن يفعل هذه لأجل الانفعال فعمله شوقي إن صب منه الكرامة أو غيرها، أو يجري مجرى الشوقي إن طلب منه الخشوع [دون] أن يظن به الكمال، وأما الأول فلا اسم له لكن يعرف باسم الجنس، وهو العمل الفاضل وعلى طرق الفضيلة. وهؤلاء هم الذين أجرهم على الله.

وفي هذه الأصناف جاء الحديث الصحيح: «من كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه». وبالجملة فالأجر على ما جاء في الحديث الصحيح: «الأعمال بالنيات، ولكل امرئ ما نوى».

ومنها الأفعال التي ننال منها كمال الصورة التي في الذكر، وهذه مؤثرة لذاتها عند أكثر الناس، حتى أن أكثرهم يظن أنها السعادة، لا سيما متى ازدوجت مع تلك وكانت صادقة، والعرب ترى في الذكر خاصة ما لا تراه كثير من الأمم؛ قال الشاعر:

أماويّ أن المال غادٍ ورائح ... ويبقى من المال الأحاديث والذكر

ويرون أن الذكر بقاء المذكور، ولذلك يقول الشاعر:

ذكر الفتى عمره الثاني

ولذلك قالت بنت هرم بن سنان لبنت زهير الشاعر: «أعطيناكم ما يبلى وأعطيتمونا ما يبقى».

والأخبار والأشعار في ذلك كثيرة جداً ذائعة.

وهذه الأفعال هي في بعض السير أخفى وفي بعضها أكثر، وهي تنال أكثر ذلك وأتم بالأفعال التي عددت في القوى الخيالية.

وأما التي في الحس المشترك، فإما ألا ينال بها أو ينال قليلاً نزراً جداً.

وأما جميع الأفعال الجسمانية فكلها تنال بها المذمة، ولكن ليس تنال بجميع تلك الأفعال بذاتها؛ إذ تلك الأفعال تنال بها الصورة التي في القوة الخيالية. وإنما ينال بها ما في الذاكرة بأن يقترن إليها شيء آخر.

وذلك إما أن تكون سيرة الأمة حفظ الأقاويل الموروثة، فيصف الشاعر ذلك ويتداوله الناس، وذلك مثل ما فعل المجّان بالأعشى الشاعر.

وإما أن يكون الفاعل غريباً معجباً فيتداوله الناس لإعجابه.

وبالجملة بأن يقرن به انفعال عند ذكره، فيستظرف الناس من ذلك الخبر به فتتوارثه الأعقاب.

ومثله ما يكون بإتقان أفعال المتقن كصانع، وكباب إيوان المدائن، ففي هذا الصنف تدخل أكثر التواليف والأشعار والخطب.

وأما ما يقصد به الشاعر فلا مدخل له في العمل الفاضل، وإنما هو شوقي أو يجري مجرى الشوقي.

وأما الأمر الغريب والمعجب نوعه أو قدره أو مأتاه فقد يصنعه الأفاضل لا لينالوا به الذكر بل لأجل كمال العمل.

ولما كان شائعاً عند كبار الأنفس وعند المستأهلين لتدبير المدن، وكان كثيراً صار لهؤلاء في التدبير. لذلك جاء فيه الوعيد مثل ما جاء في أفعال النقائص كالرياء وكالأفعال الجسمانية.

فكذلك ما جاء في الحديث لمن قصد، وفي التهور: «من قصد السمعة أمر الله تلك السمعة التي قصدها أن تصير حية من نار».

والأحاديث التي حدثت عنه: «فيخلق عقارب فتلدغ كل واحدتها صاحبه، ثم تتقيأ سمومها فتمزج باللعنة ويسقاها قاصد السمعة».

وكما يوجد فعل في هذه القوة يختص بفاضل الذكر، كذلك يوجد أيضاً انفعال يختص به الفاضل في ذلك، فتبقى صورته الروحانية التي في الذكر مدة أطول من تلك، ويكون ذكره فيها أكثر. وهذا ليس بفعل إنساني ولا يعتمد فيه صاحبه أكثر من الصدق. وذلك يكون في غير ذي الذكر، وإنما يكون ذلك كما بينه أرسطو في الثانية من «الحس» باجتماع القوى الثلاث، فيظهر لصاحبه الصدق، ولا يمكن أن تجتمع كلها فيكذب، واجتماعها ليس محدوداً ولا يكاد الإنسان يشعر بها، ولذلك ألحق كثير عل الإنسان ترداده طويل بقاؤه.

والذكر الكاذب بذلك تعينه سريع امحاؤه قليل على الألسن ترداده. وأما كيف ذلك فسنقول فيه بعد هذا.

وأما الأفعال التي تحصل للروحانية العامة، وهي أكمل هذه الروحانيات على الإطلاق، وكأنها التخوم بين هذه الممتزجة الجسمية إن قيل لهذا الصنف امتزاج، وبين الروحانية المطلقة، وهي كثيرة كالتعليم والاستنباط وما جانس ذلك، فإنا نرجئ القول فيها في آخر الكتاب.

٤ ـ مفهوم الكمال الأخلاقي:

يرى ابن باجه أن من أعلى المراتب للصور الروحانية هؤلاء الذين تغلب عليهم الروحانية اللطيفة جداً.

مثل هؤلاء هم الأكمل والأقل وجوداً. وحين أراد ابن باجه أن يضرب مثالاً نموذجياً لهؤلاء الكملة لم يتابع أرسطو مكتفياً بمثاله عن هرمس، وإنما اتجه إلى التراث الإسلامي فضرب مثلاً: بالقرني، وإبراهيم بن أدهم...

وإن تمثيله بهذين العلمين من الصوفية ليشهد على تعمقه في التراث الإسلامي المشرقي، وإنه كان يهيئ من نفسه لأن يسلك سلوكهما، ولا سيما بعد ما قال: والتعلم والتعليم والمثابرة على العلوم داخلة في هذا الصنف، والصوفية أما بالحقيقة فداخلة في هذا الصنف.

من الناس من تغلب عليه الجسمانية فقط، وهؤلاء هم أخس الناس، ومنهم من تغلب عليه الروحانية اللطيفة جداً، ومنهم من يوجد فيه كل واحدة من هذه.

وهذه تختلف بالأكثر والأقل.

والصنفان الأولان قليلا الوجود، إلا أن الجسماني أكثر.

وأما الطرف الآخر وهو الروحاني الأكمل فأقل وجوداً. وفي هذا الصنف يعد أويس القرني وإبراهيم بن أدهم. فأما هرمس فإنه الطرف الأقصى من هذا الصنف على ما يقوله أرسطو في كتاب «نيقوما خيا».

وهذا الصنف يختلف بالأقل والأكثر، وذلك بأن يقترن به سائر تلك، ويكون عمله

بأحدها أو ببعضها، فلذلك يوجد في هذا الصنف طرفان متقابلان لا يطلق على أحدهما الخسة، بل تقال بتقييد.

ويطلق على الآخر الشرف فيقال منفرداً دون تقييد.

فأما الأخس فهو أن يفعل الفعل الذي نحو الصورة الروحانية، غير أنه لا يفعل ذلك إلا عندما لا يقطع به عن الأفعال الجسمانية تصغير، فيفعل ذلك. فهو خسيس بهذا الإيثار شريف بما يحصل بصورته الروحانية.

والمقابل له هو الذي لا يفعل من الأفعال الجسمانية إلا ما لا يقطع به عن الأفعال الروحانية، فإن قطع فيكون الفعل الروحاني قليلاً جداً، والفعل الجسماني عظيماً جداً.

وهذا بالطبع مما يمدح به، ولذلك قال الشاعر:

أبوا أن يفروا والقنا في نحورهم

ثم قال:

ولو أنهم فروا لعاشوا أعزة

وهذا الصنف شأنه الازدراء بالأفعال الجسمانية، وشأنه الحمل على جسمه بالصبر على العري والجوع، وتكلف الأعمال الشاقة في ذلك الفعل الذي شأنه أن تحمل عنه صورته الروحانية، وقد شوهد من هذا الصنف جماعة.

والتعلم والتعليم والمثابرة على العلوم داخلة في هذا الصنف، والصوفية أما في الحقيقة، فداخلة في هذا الصنف، وما بحسب مقصودهم الذي يعهدونه، فداخلة في الروحانية العامة التي هي كما في الناطقة، وسنقول في ذلك إذا انتهينا إليه إن شاء الله.

٥ ــ مفهوم الأفعال الجميلة:

يفرق ابن باجه بين الصور الروحانية الجميلة وغيرها، فالأفعال الروحانية كلها إما شوقية أو تجري مجرى الشوقية، لكن هناك من يبغي السمعة والكرامة، فتلك غاية عرضية غير داخلة في ذات الفعل.

أما الأفعال الجميلة فهي التي يفعلها صاحبها من حيث هي خير وجميل، فلذلك يفعله حيث يعلم وحيث لا يعلم، بل الأحرى به أن يفعل أكثر ذلك حيث لا يعلم...

ولا يرون في أفعالهم مدحاً أو رياء أو سمعة؛ بل يتأملون إن ذكر لهم أفعالهم فهو ليس مناناً ولا فخوراً. . .

أما الشوقي فهو منان فخور.

ومثل هؤلاء الحكماء إذا ما صح لهم هذه الروحانية المحضة تحصل لهم الخلق الفاضل.

وهذه لا تنال بالكسب إنما هي مواهب وهبية من الله.

ثم قال: فأما المواهب الإلهية فهي لا يمكن أن يكون الإنسان سبباً لها، وهذه منها، وهي وإن لم تكن أجلها فليست بأخسها، بل هي متاخمة للجليلة. . . وسنقول في ترتيب هذه المواهب في الشرف والخسة في القول في الناطقة».

يقول ابن باجه:

قد تقدمنا فلخصنا قبل أن جميع الأفعال الروحانية هي أما شوقية أو تجري مجرى الشوقي، وذلك أن يطلب بها الغاية التي شأنها أن تقترن بغايتها الذاتية وتلزمها، فهي غاية بالعرض، وهذه شوقية أو تجري مجرى الشوقية، كمن يطلب بكمال الصورة الروحانية المتخيلة أو التي في الذاكرة، الكرامة والسمعة، إما ليكبر بذلك أو لينال بها جزءاً من الخيرات الخارجية.

ومنهم من يفعل ذلك الفعل لا لشيء سوى أنه خير وجميل. فلذلك يفعله حيث يعلم وحيث لا يعلم، بل الأحرى به أن يفعل أكثر ذلك حيث لا يعلم. واختص هذا الصنف بالتألم إن ذكر له فعله ذلك أو مدح به.

وهذا الصنف لا يكون مناناً ولا فخوراً، بل إن اضطر إلى ذكره فلا على جهة الفخر، فلذلك قال ﷺ: «أنا سيد ولد آدم ولا فخر».

وإنما كان إخبار نفسه بالصفة الموجودة له الذي لا يعتقد فيمن يصفه نفسه بالصفة الموجودة له، وإخباره بذلك كإخباره بسائر صفاته الموجودة له الذي لا يعتقد فيمن يصف نفسه بذلك أنه يفخر، كما يقول الإنسان: أنا اليوم صحيح، وما جانس ذلك.

أما الشوقي فهو منان في الأكثر، ويجب أن تذكر له أفعاله الجميلة. فالشوقي غايته

الأمر الخارج، فإن لم ينله ذهب عمله باطلاً.

وأما الفاضل فتحصل له غاية لم يعتمدها، وأكثر الناس لا يعلمونها فضلاً عن أن يعتمدوها، فلا يعلم ذلك إلا حكماء الطبائعيين، والحكماء بحكمة الأخلاق فقط. ويحصل له ما أراده أولئك واعتمدوا فيه على أنه ربح زائد على الغاية الذاتية، إلى سائر ما عدد قبل هذا.

وهذه كلها مواهب إلهية، وعملهم ذلك كالاغتذاء بالموافق الذي يغتذي به الأصحاء، وإن لم يعلم ذلك الصحيح أن ذلك يوافقه فتحصل له الصحة، وهو لم يعتمدها، إلى سائر ما يحصل له من الأرباح، وكما أن الصحة إنما تحصل للفاضل الشهوة اعتمدها أو لم يعتمدها، كذلك هذه الروحانية المحضة الشريفة إنما تحصل للفاضل الخلق سواء اعتمدها أو لم يعتمدها. وكما أن الشهوة إنما تكون فاضلة إذا أرادت الأفعال التي تفيد بالذات الصحة، كذلك الخلق الفاضل إنما يصير به روحانياً بأن يكون عنه الفعل الذي يحصل له عنه بالذات هذه الروحانية. وكلاهما موهبة إلهية يخص الله تعالى بها من يشاء من خلقه، وليس للإنسان في ذلك حظ، فإن المال قد يرزقه الله للإنسان على يدي إنسان آخر، فيكون لذلك الإنسان في ذلك الفعل نصيب. فلذلك يوصف الإنسان بأنه منعم بالمال، وكذلك سائر المواهب التي ليست إلهية.

فأما المواهب الإلهية فهي ما لا يمكن أن يكون الإنسان سبباً لها، وهذه منها. وهي وإن لم تكن أجلها فليست بأخسها، بل هي متاخمة للجليلة. وسنقول في ترتيب هذه المواهب في الشرف والخسة في القول في الناطقة.

وأما الطبيعية فمنها [ما] بالعرض وتجري مجرى الضروري الذي لا اختيار لذي الروحانية فيه، مثل شرف الآباء، ومنها ما بالذات، فمنها المشتركة ومنها الإنسانية.

وأما المشتركة كحب الآباء للأولاد فإنهم يحبون صور الأولاد الروحانية.

فإن الأم والأب، سواء كان حيواناً غير ناطق إنساناً، أو إذا غاب عنه ابنه غيبة لا تدرك بها الصورة التي عنده اطرحه؛ فإن تشابه عليه غيره حتى يدرك منه تلك الصورة أحبه، ولو أحب الجسمانية ما أمكن أن يحب غير ابنه، وذلك بين في الإبل لتدر عليه. وهذه الصورة بها تمام أولاد الحيوان الكامل وما يجري مجراه، كالمرضعات من الأولاد وكالبيض عند التحضين.

فهذه الأحوال التي للصور الروحانية هي للأولاد ما داموا لم يقدروا على الغذاء. وأما إذا قدروا على الغذاء فما بعد ذلك هي إنسانية فقط، اللهم إلا ما يحكيه قوم عن الفرس أنه لا ينكح أمه.

وأما سائر ما للقرابة فكلها إنساني وأكثرها بالوضع والشريعة.

وقد قيل في هذه الأحوال المقدار الكافي في الخامسة من «سياسة أفلاطون».

١٣ ــ ابن باجه والفلسفة الإشراقية أو أصحاب الفطر الفائقة

دراسة رسائل ابن باجه التي حققها جمال الدين العلوي.

يقول ابن باجه:

فأما المواهب الإلهية فهي ما لا يمكن أن يكون الإنسان سبباً لها، وهذه منها، وإن لم تكن أجلها فليست بأخسها، بل هي متاخمة للجليلة.

ثم يقول:

وسنقول في ترتيب هذه المواهب في الشرف والخسة في القول في الناطقة.

العلوي ورسائل ابن باجه:

أخرج جمال الدين العلوي مجموعة جديدة من تراث ابن باجه، وهي كما عنونها: رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجه، نصوص فلسفية غير منشورة.

وهي عمل علمي جاد تحقيقاً وتحليلاً وتحريراً، يستحق عليه الشكر ويستأهل الثناء.

وقد قدم له بمقدمة. . . يقول فيها:

تضم هذه المجموعة التي ننشرها اليوم من آثار أبي بكر بن باجه ثلاثاً وعشرين رسالة: يتناول في بعض منها مسائل في المنطق والعلم الطبيعي، وتشير ثلاث منها إلى نبذ من صناعتي الهندسة والهيئة، كما تكشف إحداها في قسمها الأول جزءاً أساسياً من

مراحل الفكر الباجوي، وتطرح مجموعة كبيرة منها صورة غريبة لفيلسوف سرقسطة.

ثم قال: وقد اعتمدنا في نشرنا لهذه الرسائل على مخطوط مكتبة البودليانا ـ أكسفورد. وهو المخطوط الوحيد الذي احتفظ لنا بأهم مؤلفات ابن باجه بعد ضياع مخطوط مكتبة برلين، الذي ضاعت منه كثير من آثار ابن باجه التي كان ينفرد بها دون غيره من المخطوطات المعروفة، وضاعت معه أيضاً إمكانية مقابلة النسخ، وهي كما تعلم إحدى الضرورات الأولى في عملية النشر والتحقيق، وهذا يعني أن عملنا ههنا قائم أساساً على نسخة واحدة فقط. . ورغم أنها تعتمد على نسخة واحدة فإن جمال الدين العلوي يرى ضرورة نشرها لسببين:

الأول: هو أنها نصوص ذات قيمة كبرى في توضيح بعض معالم المنظومة الباجوية، ومن ثم فهي لا تحتمل في اعتقادنا إبقاءها في رفوف المكتبة إلى أن يسعفنا القدر بنسخة أخرى.

والثاني: هو معظمها ينفرد به مخطوط أكسفورد، وهذا يعني أنه حتى لو تم العثور عليه من جديد ـ أي على مخطوط برلين ـ فإنه لن يفيدنا كثيراً في عملية النشر.

ويقول: والمجموع الذي ننشره اليوم من رسائل ابن باجه يمكن إرجاعه إلى قسمين متمايزين:

ـ قسم يضم رسائل صحيحة النسبة إلى ابن باجه.

ـ وقسم آخر يضم مجموعة من الرسائل التي نشك في صحة نسبتها إليه أو على الأقل نشك في بعضها من جهة، ونشك من جهة أخرى في كثير من الفقرات الواردة في البعض الآخر.

وهو يضم اثنتي عشرة رسالة يتناول معظمها موضوعات سيكو ـ ميتافيزيقية، مثل: علاقة القوة المتخيلة بالعقل، ومسألة الاتصال، وخلود العقل، ومفهوم الكمال. ويثير بعضها: مسألة الفيض، والتراتب المعرفي، ويفاعل البعيد والقريب، والواجب الوجود والممكن الوجود.

وتتميز رسالة من هذه المجموعة بالدفاع عن أبي نصر الفارابي فيما ينسب إليه في شرحه لكتاب الأخلاق لأرسطو من إنكار للوجود الأخروي والسعادة الأخروية.

إشكالية حول بعض الرسائل:

ويثير جمال الدين العلوي إشكالية فيما يسوقه من نقد حول بعض رسائل نشرها تحقيقاً منسوبة لابن باجه لأنها من وجهة نظره لا ينتظمها مشروع ابن باجه الفلسفي، وذلك مما يخرجها عن مشروعه الفلسفي ويشككه في نسبتها، وعلى هذا الغرض يقول: والملاحظ أن رسائل هذا القسم تثير مسائل جديدة بالنسبة للمنظومة الباجوية المعروفة، بل ربما أمكن اعتبارها متعارضة، والمنحى العام الذي اتخذه تفكير ابن باجه.

ولا يتعلق الأمر فحسب بالمسائل التي لا تجد لها أثراً في كتاباته الأخرى مثل: الفيض والتراتب المعرفي، والواجب الوجود، والممكن الوجود، بل يتعلق أيضاً بالموضوعات الأخرى التي تبدو شديدة الاتصال بالصورة الأخيرة التي اتخذها المشروع الفلسفي عند ابن باجه ابتداء من تدبير المتوحد مثل أشكال الاتصال التي تذهب إلى أن المحور الأساسي للفلسفة الباجوية في مرحلتها الأخيرة، وكذلك مفهوم الكمال، وخلود العقل، وعلاقة القوى المتخيلة بالعقل...

وذلك لأن الاشتراك الظاهر بين هذه المفاهيم الواردة ههنا ومثيلاتها الواردة في كتاباته الأخرى، التي لا يرقى إليها شك إنما هو اشتراك في الاسم فقط كما يقول القدماء، وهذا هو السبب الذي حركنا إلى فصلها عن رسائل القسم الأول ووضعها في قسم خاص.

افتراضات العلوي الشكية:

ثم أخذ جمال الدين العلوي يورد افتراضاته الشكية حول نسبة تلك الرسائل إلى ابن باجه.

ويقدم افتراضات ثلاثة: ليبحث من بينها عن دليل علمي يؤيد شكوكه في نسبة تلك الرسائل إلى ابن باجه، أو كان الشك في نسبتها إلى ابن باجه قد انتابه من حيث غرابتها عن المنظومة الباجوية المعروفة، سواء من حيث المضامين المتعارضة والمنحى العام لفلسفة ابن باجه، أو من حيث المفاهيم المستعملة التي تميل إلى مناخ بعيد عن المناخ الأرسطي - الإسكندري - الفارابي الذي ألهم ابن باجه.

وفرضياته الثلاث هي:

١ ـ الفرض الأول:

إما أن تكون هذه الرسائل من بين النصوص التي كتبها ابن باجه في المرحلة الأولى من مراحل تطوره الفكري، وهي مرحلة يطلق عليها العلوي: الرياضية المنطقية.

وتعني هذه المرحلة التي كان يشتغل فيها بصناعة الموسيقى، والهندسة، والهيئة، والمنطق.

ثم يقول: وذلك قبل اتصاله بالفلسفة الأرسطية والعلم الطبيعي الأرسطي بوجه خاص.

٢ ـ الفرض الثاني:

وإما أن نفترض أنه كتبها في المرحلة الأخيرة أيام انشغاله بإشكاليَ: العقل والاتصال.

وهذا الفرض يعني من وجهة نظر العلوي: قطيعة نهائية مع التراث العقلاني الذي ارتبط به... وفي هذا تحول فكري خطير عند ابن باجه، يجب، كما يقول العلوي، الكشف عنه كما ينبغي البحث عن أسبابه ودواعيه.

ولكن العلوي يرى في هذا الفرض توجيهاً آخر ـ ونحن معه فيه ـ وهو أنه محاولة تتجاوز بعض الثغرات في الإرث الأرسطي من غير استدراك ولا قطيعة كما يذهب في عبارته.

٣ ـ الفرض الثالث:

هو أنها منحولة أو منسوبة إليه خطأ.. يقول العلوي: وهو الافتراض الذي يبدو لنا أوثق من غيره.

ثم بعد أن نقف على امتحان تلك الفروض وتحليلها وما توصلنا إليه من نتائج.

ننتقل إلى ما أثاره العلوي حول قضيتين:

- قضية القوائم القديمة وعدم إدراجها فيها.
- وقضية كاتبها أو مؤلفها.

مناقشة العلوي لفروضه:

ذكر العلوي أسباباً ثلاثة لرفض الفرض الأول، فرض تأليفها في مرحلته الفكرية الأولى:

السبب الأول: المناخ العلمي الذي نشأ فيه ابن باجه بسرقسطة لا يسمح بالتأثر بالتاسوعيات، وكتاب الخير المحض.

وهما الملهمان الأساسيان لتلك الرسائل - لعدم وجودهما في هذا الزمن - زمن ابن باجه.

ذلك أننا نعلم من خلال الكتابات التي أرخت للحياة الفكرية لهذه المدينة - ونعتبرها من مدن شمال الأندلس - أن لها سيادة مناخ علمي رياضي منطقي، يضاف إلى ذلك أننا لا ندري مدى تغلغل التعاليم الأفلوطينية، ولا أقول الفارابية والسينوية، في الأوساط الثقافية الأندلسية قبل القرن الخامس الهجري، فإننا نجهل كل شيء يمكن أن ندعوه «الأفلوطينية الأندلسية».

نعم لقد انتقل كثير من تعاليم المدرسة الأفلوطينية إلى الأندلس من خلال بعض كتب أبي نصر الفارابي، وابن سينا، والغزالي، وفي هذه الرسائل إحالات إليها، وبخاصة إلى «عيون المسائل»، الفارابي، و«مشكاة الأنوار» الغزالي، وكتاب الخير المحض، أو الإيضاح في الخير المحض «المنسوب إلى أبرقلس» والذي يحيل إليه كثير من رسائل هذا المجموع، فلا نعرف أحداً من متفلسفة الأندلس قبل القرن الخامس الهجري أو السادس تحدث عنه أو أشار إليه أو استلهمه كما تفعل هذه الرسائل المنسوبة إلى فيلسوف سرقسطة.

السبب الثاني: هو أنه إذا صادقنا على نسبة هذه الرسائل إلى ابن باجه مفترضين أنه كتبها في بدايات حياته العلمية، فكيف نفسر كلفه بالعلم الطبيعي الأرسطي في المرحلة اللاحقة؟

أما السبب الثالث: فيمكن استخلاصه من شهادتي ابن طفيل وابن رشد، فالأول لا يذكر شيئاً عن هذه الرسائل في معرض حديثه عن مؤلفات ابن باجه، أما ابن رشد الذي يعرف الجميع مدى اطلاعه الواسع على الآثار الفلسفية السابقة عليه، مشرقية كانت أو

مغربية، فإنه لا يشير إلى هذه الرسائل صراحة أو ضمناً.

مناقشته لفرضه الثاني: نقد العلوي افتراضه الثاني، وهو القائل إنه يمثل الامتداد الطبيعي للمنحى الذي اتخذه لمشروع الفلسفة عند ابن باجه في مرحلته الأخيرة.

يرى العلوي أنه مردود من وجوه ثلاثة كما يقول:

الأول: هو ما يلاحظه القارئ من تعارض صريح ومطلق بين مضمون رسائل هذا القسم، والإشكالية التي تمحور حولها الخطاب الفلسفي الباجوي في مرحلته الأخيرة، انطلاقاً من «تدبير المتوحد» إلى «رسالة الاتصال» و«القول في القوة الناطقة».

ومن الممكن أن نلخص هذا التعارض في البداية مستعيرين لغة ابن طفيل فنقول: إنه تعارض بين طريق أهل النظر وطريق أهل الولاية.

على أن نقيد معنى الطريق الثاني بالتأكيد على أنه ينقل إلينا تجربة «صوفية فلسفية»، تختلط فيها المفاهيم، وتفتقر الدقة والعمق اللازمين لكل تجربة من هذا النمط، ويكفي لإبراز التعارض أن نذكر بالنقد الوارد في كتب ابن باجه المتأخرة وبخاصة: «تدبير المتوحد» و«رسالة الوداع» للطريق الصوفي ولأحد ممثليه الكبار وهو أبي حامد الغزالي، الذي يجعل منه كاتب هذه الرسائل واحداً من ملهميه الأساسيين.

ثم يقول: وبالجملة فإن الخلاف بين نصوص ابن باجه ورسائل هذا القسم يلخص الخلاف بين التيار الأرسطي المشائي والتيار الأفلوطيني ـ المحدث في صورته الأكثر ضحالة وسطحية ـ.

وإن كنا نجد بعض الرسائل تستعمل مفاهيم أرسطية لفظاً وتفرغها من محتواها المتداول عند المشائين.

تلك هي الفروض التي افترضها العلوي طول تلك الرسائل التي يزعم فيها أنها لا تأتلف مع مشروعه الفلسفي وتحريره لفروضه.

تعقيب على ما أثاره جمال الدين العلوي من فروض تشكك في نسبة بعض الرسائل لابن باجه:

يفترض الباحث الجليل وهو يقدم لمجموعة رسائل القسم الثاني من كتابه: «رسائل

ابن باجه الفلسفية» عدة فروض تثير الشك في نسبتها لابن باجه، وهذا جهد علمي ناضج في طريق التحدي العلمي لإثباته أصالة النص المحقق، ولقد كان أميناً في تحريه الدقة، ومنصفاً للأمانة العلمية حين قدر فروضه الشكية في نسبة الرسائل إلى ابن باجه، ومنصفاً أيضاً للأمانة الموضوعية حين ناقش فروضه، واحتمالات درجة الصدق فيها، فلم يدخر جهداً علمياً في سبيل نشرها وتحقيقها وتحليلها، وفرض قضية الشك في نسبتها، ومحاولة وضع منظومة باجوية لفكر ابن باجه.

وبعد:

فإن القضية التي أثرتها وأجهدت نفسك في تحريرها ترفض نفسها، لضعف الأدلة العلمية التي أوردتها على سبيل الفروض.

فمن حيث **الفرض الأول القائل**: بإمكانية تأليفها في مرحلته الفكرية الأولى وهي ما سميتها: بالمرحلة الرياضية ـ المنطقية.

فمن وجهة نظرنا: أنه فرض إثباتي، أي أنك بدأت بإثبات نسبة الرسائل أولاً، ثم بدأت تناقش إمكانية تاريخ كتابتها من حيث مراحله الفكرية التي صنفتها وفق دراستك، ثم استبعدت تأليفها في مرحلته المبكرة، واعتبرت فرض تأليفها في تلك المرحلة افتراضاً غير مقبول.

فهذا من وجهة نظري: دليل استبعاد وليس دليل ممانعة، أي ما زال يحمل في فرضياته دليل الجواز، ففرض نسبة الرسائل إليه قائم مع جواز كتابتها في مرحلته الفكرية الأولى.

وأما من جهة تفصيل المناقضة؛ فيمكن القول بأنه لا مانع من أن يكون قد ألفها في مرحلة مبكرة قبل اتصاله بالفلسفة الأرسطية والعلم الطبيعي الأرسطي، ولا مانع من ذلك بنفس الأسباب التي رفضت بها ذلك الفرض، فمن حيث المناخ العلمي الذي نشأ فيه ابن باجه، وهو سرقسطة، فإنه يسمح بالتأثير الشديد، فلقد اشتهرت في عهد بني هود، وكانوا من حماة العلوم والآداب، وبنوع خاص بالدراسات الفلسفية والرياضية. ويرى المؤرخون أن سرقسطة لعبت دوراً كبيراً في التبادل الثقافي والحضاري بين الأندلس وبين الدول الأسبانية المجاورة، والدول الفرنجية الشمالية.

أما من حيث وجود «كتاب الخير المحض» أو «الإيضاح في الخير المحض»، فأنا لا أستطيع الجزم بوجود هذا الكتاب أو عدم وجوده، لكني أستطيع القول بوجود تيار إشراقي ظهرت بواكيره الأولى على يد عبد الله بن مسرة ومدرسته، ثم إن مؤلف حي بن يقظان لابن طفيل هو وثيقة تاريخية شاهدة على شيوع التيار الإشراقي، وهو - أي ابن طفيل - وإن كان لم يطلع على كتاب الخير المحض عينه فقد يكون اطلع على التراث الإشراقي من خلال كتابات: الغزالي «مشكاة الأنوار»، وكتب الغزالي الأخرى، والفارابي وابن سينا على وجه أخص، وهو وارد في حي بن يقظان، حتى عنوان مؤلف ابن طفيل قد سبق إليه ابن سينا، وابن طفيل يعتبر معاصراً لابن باجه حتى ظنه عبدالواحد المراكشي أنه تتلمذ عليه، وذلك يعني إمكانية اطلاع ابن باجه على التراث الإشراقي من خلال المصادر التي تهيأت لابن طفيل، ولا يوجد في معايير العلم ما يمنع الرياضي أن يكون عرفانياً.

كما نرى: أن انتقاد ابن باجه لبعض آراء الغزالي أو الفارابي أو ابن سينا يعني من وجهة نظرنا دلالة على شيوع تراثهم واستيعابه له قراءة وفهماً، ولولا ذلك ما علق عليه.

ذكر ابن جلجل - وهو يترجم لأطباء الأندلس - منهم إسحاق بن سليمان الإسرائيلي. توفي عام ٣٢٠هـ عاش مائة سنة ونيفاً، مصري، لازم إسحاق بن عمران وتتلمذ له، خدم عبد الله الشيعي أول خلفاء الفاطميين بأفريقية، وكانت خلافته ٢٩٦-٣٢٣هـ: أن له كتاباً سماه: بستان الحكمة.

قال ابن أبي أصيبعة: وفيه مسائل من العلم الإلهي، فربما كان هذا المؤلف يمثل تياراً إشراقياً، وهو في مرحلة متقدمة على ميلاد ابن باجه، ولا سيما أن اليهود يفضلون التيار الإشراقي على التيار الأرسطي...

ثم قلت حجة تدفع بها أن يكون تأليف تلك الرسائل في مرحلته الفكرية المبكرة، وأنا معك فيها، ونكاد نجزم بأن المحاور التي تدور حولها هذه المجموعة المنسوبة إليه لم تتبلور عند ابن باجه إلا في نهاية المرحلة الطبيعية، وبالذات عند فحصك لكتاب النفس لأرسطو، وخاصة الباب الأخير منه...

لا شك أنها رسائل لا يقدر عليها إلا من تبلورت لديه رؤية فلسفية.

لا شك أن هذا التعقيب هو أكبر دليل علمي في الموضوع على صحة نسبتها إليه...

فابن الجزار، وهو أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن أبي خالد الذي يعرف بابن الجزار ـ من أهل القيروان ـ طبيب ابن طبيب، وعمه أبو بكر طبيب، وكان ممن لقي إسحاق بن سليمان وصحبه وأخذ عنه، وكان ابن الجزار من أهل الحفظ والتطلع والدراسة للطب وسائر العلوم من أطباء القرن السابع الهجري.

من مؤلفاته الفلسفية:

ـ رسالة في النفس وفي ذكر اختلاف الأوائل فيها.

ـ كتاب نصائح الأبرار.

كذلك الكرماني، وهو: أبو الحكم عمرو بن أحمد بن علي الكرماني من أهل قرطبة، رحل إلى ديار الشرق، ثم رجع إلى الأندلس، واستوطن مدينة سرقسطة من ثغرها، وجلب معه الرسائل المعروفة برسائل «إخوان الصفا».

يقول ابن أبي أصيبعة عن صاعد الأندلسي: ولا يعلم أحد أدخلها الأندلس قبله، توفي ٤٥٨ بسرقسطة.

يقول عنه حسداي يوسف بن حسداي الإسرائيلي، أستاذ ابن باجه وصديقه وكان خبيراً به: ومحله في العلوم النظرية محل الشعرى، لا يجارى فيه عندنا بالأندلس.

وعده صاعد الأندلسي من الذين عنوا بالعلم الإلهي.

وابن الكتاني، وهو: أبو عبدالله بن الحسين المعروف بابن الكتاني، استوطن سرقسطة، توفي ٤٢٦.

قال صاعد الأندلسي: وقرأت في بعض تآليفه أنه أخذ صناعة عن محمد بن عبدون الجبلي.

وعمر بن يونس بن أحمد الحراني.

وأحمد بن حفصون الفيلسوف.

وأبي عبد الله محمد بن إبراهيم القاضي النحوي.

وأبي عبدالله محمد بن مسعود البجائي.

ومحمد بن ميمون المعروف بمركوس.

وأبي القاسم فيد بن نجم.

وسعيد بن فتحون السرقسطي المعروف بالخمار. وأبي الحرت الأسقفي تلميذ ربيع بن زيد الأسقف الفيلسوف.

وأبي مدين البجائي.

ومسلمة بن أحمد المرحيطي.

هؤلاء جميعاً ممن اشتغلوا بالفلسفة وبعلوم الأوائل، وكانوا معالم أساسية في شيوع الفكر الفلسفي الأندلسي، ولا نخال أنهم جميعاً ممن تخصصوا في التيار المشائي الأرسطي، ولا سيما بعدما رأينا الكتاني ونقله لرسائل إخوان الصفا وفيها من التعاليم الإشراقية، ورسالة في النفس واختلاف الأوائل فيها.

ألست ترى معي أنه من الصعب أمام هذا الحشد الهائل من الفلاسفة أن نفترض أنهم جميعاً من دعاة التيار المشائي، وكان من بينهم الحراني، من أهل «حران»، وأساقفة رجال دين، ومن بينهم من كتب في النفس واختلاف الأوائل فيها، ومنهم من نقل رسائل إخوان الصفا وهي غير مشائية.

ومنهم البغونشي الذي وصفه صاعد الأندلسي بقوله «ذا كتب جليلة في أنواع الفلسفة». ومنهم كما ذكر صاعد تخصصوا في العلم الإلهي، ومنهم ابن النباش وصفه ابن أبي أصيبعة بأنه ذو معرفة جيدة بالعلم الطبيعي، وله أيضاً نظر ومشاركة في سائر العلوم الحكمية.

والوزير ابن وافد، وصفه ابن أبي أصيبعة بأنه عني عناية بالغة بقراءة كتب جالينوس وتفهمها، ومطالعة كتب أرسطوطاليس وغيره من الفلاسفة.

بعد هذا نستطيع القول: إنه لا يمكن الجزم بعدم دخول كتاب «الخير المحض» أو «الإيضاح في الخير المحض» أو غيره مما يمثل الأفلوطونية المحدثة في ثوبها الإسكندري أو في ثوبها الإسلامي.

وكيف نجزم بعدم دخول التيار الإشراقي العرفاني مع رحلات العلماء الثقافية بين المشرق والأندلس.

لذلك نرى أنه من الإنصاف القول بدخول تيارات الفلسفة بكل روافدها الفكرية، ولولا أنه محكوم عليها من قبل الحكام بإهدار دمها ومطاردتها لوصلت إلينا أخبارها كاملة، ولولا التأريخ للأطباء لما عرفنا شيئاً عن الذين درسوا الفلسفة تحت عباءة الطب، أو تحقيقاً لتوجيه جالينوس في كتابه «ينبغي للطبيب أن يكون فيلسوفاً».

فإذا ثبت ما سبق وهو دخول التيار المشائي الأرسطي، والتيار الأفلوطيني في ثوبه الإسكندري أو الإسلامي، فإنه يصبح من المؤكد أن فلسفة ابن باجه، وهي في نفسها، شاهد صدق على «دخول الأفلوطينية» بثوبيها الإسكندري والإسلامي إلى المغرب العربي، وقبل ذلك وبعده.

تيار محمد بن عبد الله بن مسرة الذي وصفه آسين بلاثيوس كما قدمنا بأنه إشراقي.

أما من حيث الفرض الثاني: القائل إن هذه الرسائل - أي المنسوبة خطأ إلى ابن باجه - تعتبر امتداداً طبيعياً للمنحى الذي اتخذه المشروع الفلسفي عند ابن باجه في مرحلته الأخيرة.

ذلك ما نؤيده ونؤكد عليه، ولنا في إثباته الشواهد المؤكدة من غير أن يمثل قطيعة نهائية مع التراث العقلاني الذي ارتبط به في مراحله السابقة، لأنك كما قلت سابقاً محاولة تجاوز بعض الثغرات في الإرث الأرسطي المشائي، وليس تحولاً لابن باجه عن فكره.

أما قولك بأن نصوص ابن باجه ورسائل هذا القسم، يلخص الخلاف بين التيار الأرسطي المشائي، والتيار الأفلوطيني المحدث في صورته الأكثر ضحالة وسطحية... ما معنى الضحالة والسطحية؟... إنها تعبيرات زائدة عن المطلوب، أو كما يقولون فضل كلام.

ثم قلت: وإن كنا نجد بعض الرسائل تستعمل مفاهيم أرسطية لفظاً، وتفرغها من محتواها المتداول عند المشائين، ما معنى ذلك؟

هل ثمة صلة بين تلك العبارة وبين الضحالة؟

على أي حال من وجهة نظري أنه إذا كان ابن باجه قام بمثل هذا العمل فليس فيه مذمة ولا ضحالة، وإنما ذلك من ثقافته التجديدية، فالمصطلح لأرسطو والمضمون ليس للمشائية. وللمشائية في الإسلام شراح، فيهم «العاميون» كما يقول ابن سينا في مقدمة منطق المشرقيين.

ولابن باجه اجتهاده في استعمال المفاهيم وتوظيفها من غير ضحالة أو سطحية، على أي حال هذا خارج عن مجرى القضية الأساسية.

لفت نظري في رسالة: اتصال العقل بالإنسان، ما صدر به رسالته التي وجهها إلى تلميذه وصديقه ابن الإمام:

سلام عليك بقدر ما أنت أهله من الرغبة في اقتناء الفضائل، لما ظننت من تعذر التقائنا في هذا الوقت، رأيت واجباً على أن أبادر فأنفذ إليك هذا العلم الذي وجدت برهانه ونسقت القول فيه، على أن المخاطب من بعده بالعلم الطباعي على ما أعلمه من بعدك به.

فأما القول فيه بحسب المجرى الصناعي فهو أطول وأوضح بياناً، وأكثر أقيسة، وأعز مقدمات، وصرفني عن إثباته على ذلك الوجه ضيق الوقت وتواتر الأشغال بما أنا بسبيله، وإن تفرغ لي وقت أثبته فيه على المجرى الصناعي أنفذت به إليك، فإني بادرت بإنفاذه الآن حذراً من فوته، وهو من العظم والغرابة بحيث هو.

ثم يثير ابن باجه مشكلة تحتاج منه إلى نظر وهي كما يرى ابن باجه: أن الروح الغريزي في النبات لا تقبل الصورة، وفي الإنسان تقبل الصورة.

والسؤال هو كما صاغه ابن باجه: لم قبل هذا الروح الغريزي الصورة [في الإنسان] ولم يقبلها ذلك الآخر...؟

وفيه قول آخر قد تلخص في العلم الطباعي جزء منه.

وأما تلخيصه على الكفاية فهو مما يستحق أن يفرد فيه قول.

ثم قال في نفس الرسالة: وقد تلخص في «رسالة الوداع» وفي مواضع أخر الفرق

بين القوى الفاعلة والقوى المنفعلة، وتقدم من القول في ذلك مشافهة ما فيه الكفاية.

ثم يقول: وفي وجود هذا وكيف ينبغي أن يكون في السعداء أقوال أكثر من هذا، صرفني عن إثباتها طول القوى وضيق الوقت.

وسأثبته - إن شاء الله تعالى - مفسراً مبيناً، وأنفذ به إليك، وأشتهي من تفضلك أن تقرأ ما كتبت به، فإن عرض لك فيه من تشكك أنفذت به إلي ورجعت عنه. فعسى الله أن يهب لك هذه الرتبة.

وعند ذلك أرسل إليك ما وعدت به، وأشياء تثبت بصرك لتكون بها إن شاء الله سعيداً، كن في أتم سلامة، وعم في أعم عافية بحول الله.

حاشية:

أعزك الله... أثبت هذا القول في زمان منفصل بالداخل إلي والخارج عني، فلما قرأته رأيت فيه تقصيراً عن إفهام ما كنت أردت إفهامه، فإن المعنى المقصود برهانه ليس يعطيه هذا القول إعطاء بيناً إلا بعد عسر واستكراه شديدين، لكن فيه دلالة عليه، وإذا أعطي من العبارة قسطه وانفهم المعنى ظهر عند ذلك أنه لا يمكن أن يكون معلوماً من العلوم المتعاطاة في رتبته، وحصل متصوره منذ تفهم ذلك المعنى في رتبة يرى نفسه فيها مبايناً لجميع ما تقدم من اعتقادات أشياء ليست هيولانية.

وهي أجلّ من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية، بل هي أحوال من السعداء، فهذبت عن تركيب الحياة الطبيعية خليقة أن يقال لها أحوال إلهية يهبها الله عز وجل من يشاء من عباده.

وكذلك وجدت ترتيب العبارة في بعض مواضع على غير الطريق الأكمل، ولم يتسع الوقت لتبديلها، واعتمدت عليك في ذلك، فقد شهدت منك هذا، فما وجدت فيه من هذا النوع فغير ترتيب العبارة إلى الترتيب الأفصح، ونب عني في ذلك المناب الذي عهدته منك إن شاء الله.

من النص السابق فيه ما يشير إلى أن ابن باجه ما زال مشغولاً بنظرية الاتصال

والبحث في رتب المعرفة ومستوياتها، ولم يعرب في الرسالة عن أنه انتهى فيها إلى القول الفصل، إنما أعرب لتلميذه وصديقه عبد العزيز بن الإمام عن أمنيته في قوله:

فلما قرأته رأيت تقصيراً عن إفهام ما كنت أردت إفهامه، وإذا أعطى من العبارة قسطه وانفهم المعنى ظهر عند ذلك أنه لا يمكن أن يكون معلوماً من العلوم المتعاطاة في رتبته، وحصل متصوره، منذ تفهم ذلك المعنى في رتبة يرى نفسه فيها مبايناً لجميع ما تقدم من اعتقادات أشياء أخر ليست هيولانية.

وهي أجلّ من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية، بل هي أحوال من أحوال السعداء، فهذبت عن تركيب الحياة الطبيعية، خليقة أن يقال لها أحوال إلهية يهبها الله عز وجل من يشاء من عباده...

فهل خرجت الرسائل عن تلك الأمنية الباجوية؟

إنها تخصصت في البحث فيما هو أجل أن تنسب إلى الحياة الطبيعية بل هي أحوال من أحوال السعداء... فهذبت عن تركيب الحياة الطبيعية، خليقة أن يقال لها أحوال إلهية يهبها الله عز وجل من يشاء من عباده.

أليست تلك الأمنية هي اتجاه جديد إلى التيار الصوفي الإشراقي في سد ثغرات في التيار المشائي، وذلك من غير قطيعة أو ردّة معادية للتيار العقلي.

كذلك في النصوص السابقة ما يفيد إجازة ابن باجه لتلميذه وصديقه ابن الإمام في أن له من الحرية العلمية، مما شهد له من الكفاية العلمية، في أن يغير ويبدل ويحسن من شأن العبارة في رسائل ابن باجه، فهو أفهم الناس له، وأقربهم إليه، بالإضافة كما يشهد النص السابق لما بينهم من مشافهات، ولعمري لقد فقت أبناء جنسك «إذا صبرت واحتملت عظم المشقة فيه، حتى صرت بحيث تعلم ما يقال فيه أولاً وتقدر أن تأتي فيه بالصواب».

لا شك أن هذه الإجازة العلمية فيها ما يفيد الإذن لابن الإمام على أن يغير ترتيب العبارة إلى الترتيب الأفصح، «ونب عني في ذلك المناب الذي عهدته منك».

لذلك أقول: إن ما لاحظه «العلوي» من عدم اتساق في بعض رسائل المجموعة قد

يكون راجعاً إلى تحرير ابن الإمام، أو قد يكون أضاف إليها بعضاً مما سمعه مشافهة من ابن باجه، وخاصة أنه عهد إليه بذلك، ثم لم يتمكن من إضافته إلى مجموعه.

هذا رد على احتمال كما لاحظه العلوي.

أما من حيث وجهة نظري فإن رسائل ابن باجه ليس فيها ما يخل بالمنظومة الباجوية إخلالاً فاضحاً.

وليس في مجموع ابن الإمام ما ينفي مؤلفات أخرى، بل ترك الباب مفتوحاً لمؤلفات أخرى وخاصة في العلم الإلهي أو الإلهيات، فهو ليس بحجة في إحصاء مؤلف ابن باجه.

ذكر صاحب المجموع:

وأما العلم الإلهي فلم يوجد في تعاليقه شيء مخصوص به اختصاصاً تاماً، إلا نزعات تستقرأ من قوله في «رسالة الوداع»، و«اتصال الإنسان بالعقل الفعال»، وإشارات مبددة في أثناء أقاويله، لكنها في غاية القوة والدلالة على براعته في ذلك العلم الشريف الذي هو غاية العلوم ومنتهاها، وكل ما قبله من المعارف فهو من أجله وتوطئة له.

ومن المستحيل أن يبرع في التوطئات، وتظهر له أنواع الوجود على كمالها، ويكون مقصاراً في العلم الذي هو الغاية، وإليه كان التشوق السابق بالطبع لكل ذي فطرة بارعة وذي موهبة إلهية ترقيه عن أهل عصره، وتخرجه من الظلمات إلى النور كما كان رحمه الله.

وقد صدرنا هذا المجموع بقوله له في الغاية الإنسانية على نهاية من الوجازة تعرب عما أشرنا إليه من إدراكه في العلم الإلهي، وفيما قبله من العلوم الموطئة له.

ثم قال: وعسى أنه قد علق فيه ما لم نعثر عليه.

ثم ذكر من بين ما ذكر له من مؤلفات: وجمل من كلامه لا تتميز في العرض وغير ذلك من كل فن.

بالإضافة إلى ذلك، فإن مجموع ابن الإمام ليس إحصاء لمؤلفات ابن باجه، إنما هو كما قال ابن الإمام في مجموعه: «والواصل على يد الوزير الكبير أبي الحسن علي بن العزيز بن الإمام في كتب الوزير أبي بكر ما نذكره...».

من هنا نستطيع القول إن مجموع ابن الإمام ترك الباب مفتوحاً لاحتمالات مؤلفات أخرى وخاصة في الإلهيات، وذلك من وجوه:

ـ أن المجموع لم يحص لابن باجه جميع مؤلفاته.

ـ أن صاحب المجموع، وهو تلميذه المخلص وصديقه الصادق، احتمل أن يكون لابن باجه في الإلهيات غير هذا «عسى أن قد علق فيه ما لم نعثر عليه».

ـ كذلك ذكر صاحب المجموع فيما بين ما ذكر من مؤلفات ابن باجه أن له جملاً من كلامه لا تتميز في العرض، وغير ذلك من كل فن.

أما القول بأنها قد تكون منحولة لأبي بكر بن الصائغ، لكنها لمؤلف آخر ربما كان اسمه أبا بكر آخر فتلك دعوى تحتاج إلى دليل وهو ما لم يتوصل إليه العلوي.

أما كونها لم ترد في مجموعة ابن الإمام، أو ابن أبي أصيبعة، فهناك رسائل كثيرة في القسم الأول، وهي الرسائل التي لا شك في نسبتها إلى ابن باجه: منها:

ـ كلامه في الألحان.

ـ ورسالة وكتب رضي الله عنه إلى الوزير أبي الحسن بن الإمام.

ـ ومن قوله أيضاً [في الصورة الأولى ومساوقة الصورة للمادة].

ـ وكلامه في النيلوفر.

ـ ومن كلامه في الغرض. [في المتحرك].

فعدم ذكرها يرجع لأمور منها:

ـ قد يكون ابن باجه كتبها وأرسلها إلى ابن الإمام، ولكنها لم تصل إليه.

ـ أو تكون قد وصلت غير أن الظروف لم تواته بعد تحريرها في ضمها لمجموعه، ولا شك أن الظروف التي مرت بهما لم تكن طبيعية إنما كانت حرجة، فابن باجه مات مقتولاً وهو دون الأربعين. والثاني، أي ابن الإمام، كان قد هاجر إلى صعيد مصر.

ينقل العلوي عبارة تتحدث عن نسب المخطوط بقوله:

«ووقع إليّ مجموعة تتضمن ما هذا مثاله من كلام الشيخ الكبير الوزير أبي بكر رضي الله عنه فأثبتها كما ترى».

لقد صدق الناسخ فيما نقل وفيما أسند ما نقل، ودلالة صدقه لدينا هو قوله من كلام الشيخ الكبير الوزير أبي بكر فهو على علم تام بقدر الوزيرين:

الشيخ الكبير الوزير ابن باجه.

والشيخ الوزير: ابن الإمام.

وليس في العبارة ما يوجب الشك فيها إلا أنها موضحة لنسب الرسائل، وهو أنها من مجموعة أخرى وقعت إلى الناسخ من غير مجموعة ابن الإمام والقاضي الأديب... فلماذا الشك فيما نقل وصرح به؟

ومن الملاحظات العامة أن عناوين الرسائل تأخذ نفس الطريقة التي عليها رسائل ابن باجه الأخرى.

وأرسطو لم يخلص من بعض غمزاته، مثل قوله في رسالة «اتصال العقل بالإنسان»: وهو يتكلم عن السعادة القصوى:

ولكن يمكن عند أرسطو ومن جرى مجراه الحال الشبيهة بالهبوط والرجوع...

أخيراً ما نود قوله بعد توجيه الشكر للبحاثة جمال الدين العلوي على نشره رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجه، نصوص فلسفية غير منشورة، وعلى تبنيه البحث عن تراث ابن باجه ومحاولة نشره محرراً، وعلى ما بذله من عناية فائقة في تحقيق النصوص الباجوية.

ليس في الرسائل مخالفات فاضحة لا في موضوعها، ولا في مفاهيمها، أو في مضمونها، أو في رؤيتها الفلسفية، توجب على الباحث الشك فيها، وتوجب على الباحث البحث عن أدلة شكية تنفي نسبتها عن صاحبها.

وإذا ما نفى نسبتها تحت ضوء فروضه التعسفية، فلا يجدر به أن يقف عند حدود نفي نسبتها فقط، إنما عليه أن يعاود مراجعاته ليبحث عن نسبتها إلى من تكون، أو في أي عصر ألفت؟.. على ضوء ما أحصاه من مفاهيم واصطلاحات فإن لم يتيسر له ذلك، وبلغت به مشقة البحث مبلغاً، ووقف عند حد الشك الفرضي، فالقاعدة كما يقول الفقهاء أن ترجع إلى الأصل، والأصل لدينا صحة النسبة - الولد للفراش -...

لذلك أؤكد على أن نسبة الرسائل لابن باجه صحيحة ما لم يقم دليل على الطعن فيها

وينسبها إلى مؤلف آخر، وتقوم عليه بينة واضحة، أما الاكتفاء بطرح فروض احتمالية شكية لمجرد كونها تعبر عن تيار إشراقي أو عرفاني يغاير ما كان عليه ابن باجه، وما صدرت مؤلفاته عنه، فمثل الاتجاه، وما سبق أن أثبتناه من نصوص من رسالة اتصال العقل الإنساني، وهي رسالة تعتبر من أواخر كتاباته إذا أخذنا معيار الإحالة لرسائله ميزاناً، أفادتنا أن ثمة رؤية جديدة يود كتابتها، فأكاد أجزم أنها هي تلك الرسائل الاثنتي عشرة.

وهذا ليس جدالاً بيني وبين الأستاذ الفاضل جمال الدين العلوي، إنما هو من باب التعاون المشترك في تحقيق عمل علمي بذل فيه جهداً مأجوراً عليه.

ومن قبيل خفيف الملاحظة نقول: إنك تكلفت في عسر بالغ فرض فروض شكية وفق مرجعية سابقة على نتائجك، أو بمعنى آخر كانت فروضك هي عين نتائجك، ثم أخذت تبحث عن الشهود المناسبة للنتيجة.

كذلك من الملاحظ: أنك أقمت حاجزاً بين التصنيفات الفكرية التي صنفها المفكرون، كتصنيفهم التيار المشائي والتيار العرفاني، وهي لا تعدو عن كونها تصنيفات قابلة للذوبان بعضها في بعض، وقابلة أن توضع موضع المتقابلات تحمل خصومه من يسمون بالعقليين والإشراقيين فيما بينهم، ويبدو من الذين ينتصرون للعقل وتحمل خصومه العقليين للإشراقيين.

أما من حيث الفكر فهو لا يعرف خصومة، ولا قطيعة جافة، ولا ردة معادية لمن اصطنع هذا أو اصطحب ذاك، فبين التيارين مساحات مشتركة من التسامح، ففي كل إنسان جانب أساسي للعقل، وفيه أيضاً جانب أساسي عرفاني، ولكل جانب ما يخصه من القضايا، ولولا تعصب الإنسان المذهبي ما اصطنع تلك الحواجز بين المتلازمين.

كذلك من الملاحظ أنك حصرت المصدر الإشراقي في كتاب «الخير المحض» لبرقلس، بينما مصادر التيار الإشراقي التراث الإسلامي، وهو ما قد تناسيته، ولو أخذته في الاعتبار لتغيرت رؤيتك للقضية.

ولقد كانت سرقسطة من أكبر مراكز الثقافة الإسلامية بعد قرطبة، وخاصة بعد حريق مكتبتها، فلقد انتقل تراثها إلى حواضر الأندلس، ثم هو نفسه تنقل إلى حواضرها لظروفه الخاصة.

أخيراً أوى إلى المغرب، ذلك مما نوع لديه مصادره الثقافية، فمن الظلم أن نحصر ثقافته بالتيار الإشراقي عند حد كتاب «الخير المحض». إن من أهم مصادر التيار الإشراقي التراث الإسلامي، كما هو أيضاً من أهم التراث العقلي... ولو قبلت اقتراحي لاقترحت عليك في طبعة قادمة أن تصدر رسائل ابن باجه الاثنتي عشرة برسالة «اتصال العقل الإنساني»، ثم انظر إلى المسألة من جديد لتتبين لك رؤية جديدة، من أهم ما تحصله فيها أنها صحيحة النسبة لابن باجه.

ولقد أقمنا على فرضنا، وهو صحة نسبة الرسائل إليه، دراسة لأصول المعرفة الإشراقية لديه.

المعرفة الإشراقية:

١ــ مفهوم العقل:

العقل: هو علم ماهيات الموجودات.

والموجودات قسمان:

- موجودات نعقلها، ولا نقدر على إيجاد الموجود منها.
- موجودات نعقلها، ونقدر على إيجادها مثل الموجودات الصناعية.

٢ــ أقسامه:

- والعقل بالنسبة لتلك الموجودات قسمان:
- أحد القسمين: عقل نظري، يعقل الإنسان ببحثه ونظره موجودات لا قدرة له على إيجادها البتة، لكنها تحصل معقولة له.
- والقسم الثاني: أن الإنسان يعقل الموجودات الصناعية التي له قدرة على إيجادها، وهذا هو للإنسان: العقل العملي، وكماله أن يعقلها ويوجدها، وبين أن وجودها يوجد بإرادة الإنسان، [وإنما] توجد بأعضاء بدن الإنسان، إما بأن تتحرك الأعضاء دون آلات من خارج، وإما بأن تتحرك الأعضاء فتحرك آلات من خارج، فتحركه الأعضاء إذا تم وجود المصنوعات الصناعية التي تكون بإرادة الإنسان، وهذا بين بنفسه (وبين أيضاً أن

أعضاء) الإنسان ليست تتحرك من ذاتها لعمل ذلك المصنوع، (بل تتحرك) بإرادة الإنسان، ثم توجد خارج نفسه مصنوعاً مثاله في نفسه. . . تأخذ الأعضاء في وجود ذلك المصنوع، وهذا المثال خيال متخيل في القوة (المتخيلة) من النفس فيه، وهذا المثال المتخيل يزول عن النفس ويحصل. . . آخر.

هكذا أبداً كلما أراد الإنسان أن يصنع شيئاً يقيم في الخيال مثال ذلك المصنوع.

وإذا أمعن الناظر التثبت رأى ببصيرة نفسه أن قوة أخرى في النفس تبسط هذا المثال في الخيال، وتنقله من حال إلى حال حتى يكمل وجوده في النفس، وإذ ذلك تبدأ بتحريك الأعضاء لوجود ذلك المصنوع، وهذه القوة التي تفعل هذا وتبسطه في التخيل، وهي التي تسمى العقل العملي، وهي العاملة أولاً، ثم التخيل يتخذ الأعضاء التي تتحرك لعلمه على نحو ما تحركها الإرادة بالقوة النفسانية.

والعقل العملي إذن يبسط في القوة المتخيلة مثال المصنوع على مقدار ما يقصده من مقدار وهيئة، ثم تأخذ القوة المحركة للأعضاء من قوى النفس بما تحرك الأعضاء الحركات التي تدبرها فتدبرها، وتوجد ذلك المصنوع الذي مثاله في القوة المتخيلة.

يقول ابن باجه:

فالعقل إذن أولاً هو الصانع لذلك المصنوع، لا الأعضاء التي تتحرك بالنفس، ولا القوة المحركة للآلات، بل العقل الذي يدبر تلك الحركات، ويأخذ القوة المحركة للأعضاء بإيجاد الحركات.

وقد تبين أن المصنوع لا يوجد نفسه، وإنما يوجد بما يليه ويماسه [من] الأعضاء والآلات المتصلة بالأعضاء.

وبين أن تلك القوة للأعضاء لم توجده أولاً، وإنما أوجدته القوة المحركة للأعضاء. وبين أن تلك القوة لم توجده [أولاً] أيضاً على الحقيقة، وإنما أوجدته قوة العقل التي رتبته أولاً في التخيل، ثم حركته الأعضاء بإرادته.

والقوة المتخيلة في وقت إيجاد الشيء تستعين بالحس لتحضر فيها ما فعلته الأعضاء ليرى العقل هل ما تخيل في القوة المتخيلة في الحس على مثال القوة المتخيلة.

[و] للعقل نحوين:

أحدهما: أن يصور فيها مثال ما يراد إيجاده.

والثاني: أن يحصل فيها عن الحس ما تفعله الأعضاء المتحركة في ذلك الشخص الذي هو خارج النفس.

وإذا نظر هذا النظر في الموجودات الطبيعية وجدت الطبيعة مثل الأعضاء، وأنفس الأجرام السماوية مثل القوة المتخيلة، والفاعل هو الذي يعلم ما يفعل فيفيض على الأنفس السماوية ما يريد إيجاده، ويصور فيها على مثال ما يصور العقل الإنساني في الخيال ما يقصد إيجاده في الطبيعة محرك موجود في الأجرام عن حركة الأجرام السماوية، وأظهر ما توجد حركة الطبيعة في الأجرام التي في الكون والفساد، ووجودها في هذه الأجرام التي في الكون والفساد عن حركة الشمس، فإنه توجد عن حركتها حرارة بها تفعل الشمس في النبات ما يظهر لنا من تحريك النبات إلى التغذي والنمو والتوليد، فحرارة الشمس... أعضاء بدن الإنسان والآلات التي بها يفعل الإنسان عن عقله، وكذلك حرارة الشمس هي التي تدبر الشمس وتفعل بما يفيض عليها من الله عز وجل مما يريد أن يفعله، فحرارة الشمس من حيث تفعل بها نفس الشمس وطبيعة ما يكون عن حركة جرم الشمس. وكذلك تصدر عن جميع حركات الأجرام السماوية طبائع تفعل بها في الأجرام الطبيعية، وعنها تتغير الأجرام تغيرات مختلفة.

وكما توجد المصنوعات عن الإنسان بالعقل والنفس والأعضاء، كذلك توجد الأمور الطبيعية عن عالم يفعلها أولاً في أنفس موجودة في الأجرام السماوية تدبر بها الطبيعة لتوجد الأمور الطبيعية.

١ــ العقل النظري:

يقول ابن باجه: أما العقل النظري فإنه ينظر ببصيرته في العقل العملي، وذلك أن المعقول من المصنوعات في العقل العملي كلي متوحد، فإذا بسطه وأوجده في النفس بسطه وأوجده متكثراً، وإذا أوجده خارج النفس أوجده في نهاية التكثير، لأنه يوجده بنهايات وعلى مقدار في النفس، ويوجد كل واحد من المقادير التي في النفس أشخاصاً كثيرة خارج النفس.

مثال ذلك: معقول الياقوت في العقل العملي هو معنى واحد، فإذا أوجده في النفس

[أوجده] على مقدار ما من الصغر والكبر في الطول والعرض والارتفاع، لأنه ليس في قوة النفس أن تقبله كما هو في العقل من التوحد، لأن العقل أعلى وأشرف، فإذا أوجد خارج النفس أشخاص كل مقدار منها أوجد كل واحد منها أشخاصاً متكثرة جداً، لأن المواد لا تقبل الصور كما هي في النفس من التوحد.

وهذا الذي ذكرته من المعنى الغريب الذي يدركه العقل النظري في العملي يلزم أن يقال: كل ما قرب من الواحد الأول كان أكثر توحداً، وكل ما بعد عنه في مرتبته كان متكثراً.

٢ـ القوة المتخيلة:

يقول ابن باجه: القوة المتخيلة الموجودة في الإنسان بالفعل، هي القوة التي يجدها الإنسان في نفسه، يرسم فيها رسوم المحسوسات، ويتصور بها، ويحضر الإنسان فيها رسوماً من المحسوسات متخيلة بعد غيبتها عن الحواس، فيرى الإنسان فيها صفة زيد وعمرو، وصفة داره ودابته، وغير ذلك من المحسوسات المشار إليها، ويكون هذا الفعل من القوة المتخيلة في اليقظة والنوم.

وهي التي تركب صوراً من المتخيلات لم يحس بها، بعضها صادقة مثل تخيلنا زيداً في وضع كذا أو صفة كذا إذا كان كذلك، وبعضها كاذبة إذا تخيلنا زيداً بصفة كذا أو في موضع كذا وليس هو كذلك، ومثل تخيلنا عنزاً برأس إبل أو برأس فرس أو غير ذلك من الأمور المتخيلة الكاذبة.

وقد تركب وتتخيل أمراً ليس بشخص يحمل على أكثر من شخص واحد، فتحاكي صفة المعنى وتتخيله صنماً يعم أكثر من الواحد، ولا يعم كل ما يقال عليه المعنى، فتحاكي الإنسان وتتخيله فيها منتصب القامة ذا لحم وعظم متغذياً حساساً... لكن تتخيل الإنسان بمقدار ما، ولذلك لا يعم لك المتخيل كل إنسان. وللعقل في هذا التخيل فعل ما.

وإذا تأمل الإنسان جميع ما ذكرته في نفسه وجد القوة المتخيلة في نفسه على ما ذكرته لا شك فيه ولا في وجودها.

٣ـ القوة الناطقة:

يقول ابن باجه: القوة الناطقة يجدها الإنسان في نفسه، ويعلمها علماً يقيناً لا يشك

فيه بشيء من التثبيت. وذلك أنا نجد في أنفسنا ما نتميز به وننفصل عن سائر الحيوان المتغذي الحساس، فإن الإنسان يجد في نفسه معلومات تحتوي على ميز الجميل والقبيح والنافع والضار يحوزها ويميزها، ويجد في نفسه أموراً يرى صدقها لا شك فيه، وأموراً هي على ظن، وأموراً هي كذب لا يجوز في الوجود. كل هذه المعلومات يجدها الإنسان في نفسه.

وهذه المعاني المعلومة في النفس تسمى نطقاً، وما يوجد في الإنسان يسمى ناطقاً. والنطق يقال على القوة الناطقة بالقوة التي شأنها أن توجد فيها هذه المعلومات، لأن الإنسان يوجد وليس فيه هذه القوة، ثم يقبلها فتكون فيه بعد أن لم تكن، فقبل أن يقبلها له قوة شأنها أن تقبلها ليست في الفرس ولا في الحجر.

ويقال أيضاً نطق على هذه المعلومات إذا (كانت) بالفعل موجودة بالقوة التي شأنها أن تقبلها، ويقال نطق على (الألفاظ) حين نعبر بها عن هذه المعلومات الحاصلة بالفعل. وكل هذا بين بنفسه بأدنى تأمل.

وهذه المعلومات الحاصلة بالقوة الناطقة بالفعل متى أخذت بالإضافة إلى الأشياء المأخوذة عنها سميت علماً، لأنها علم بها، وهي التي عرفتها، ومتى أخذت من حيث أدركتها قوة توصف بها، وتحمل على موضوعاتها المأخوذة عنها سميت معقولات، ومتى أخذت من حيث أدركتها القوة الناطقة وكملت بها وخرجت بها من القوة إلى الفعل سميت عقلاً.

والنطق يخرج من القوة إلى الفعل بأن يحصل في نفس الإنسان معلومات. وحصول المعلومات يكون بدرجات أولها علم هذا المشار إليه، وهذا يكون أولاً بحصول حال هذا المشار إليه في القوة المتخيلة حصولاً مجملاً دون أن يجوز التخيل فيه، ويبرز صفة من صفاته، لا أنه الأبيض، ولا أنه الطويل، ولا النحيف، بل يميزه مجملاً، ولا يلتفت إلى صفة من صفاته، وهذا لضعف العلم بالشيء يشبه تخيل الحيوان الذي له تخيل.

ثم إذا تمكن حال هذا المشار إليه في القوة المتخيلة، ارتقى الإنسان إلى هذا المشار إليه بصفات مفصلة، يعرفه بها بالإضافة إلى مشار إليه واحد بعينه في العدد يميزه منها. فيميز زيداً بأنه الطويل الأبيض النحيف، ويأخذ هذه الصفات في التخيل كأنها شيء واحد بعينه في العدد، مضافة إلى مشار واحد بعينه في العدد، إذ هي مضافة إلى واحد بعينه.

ولذلك زعم قوم أن ما تدل عليه الألفاظ باطل، إذ كانت تدل على كثرة فيما ليست فيه كثرة ولا هو كثير؛ لأن هذا المشار إليه الذي هو الطويل والأبيض ليس بكثير.

وهذا كما ذكر الشيخ أبو نصر مخالفة للمحسوس وللمعارف، وخروج عن الإنسانية.

وبهذه المعرفة تحصل للإنسان المعرفة بالأشخاص من جهة ما هي أشخاص مشار إليها، وبها يحصل شخص زيد ويعلم.

(والصفات) التي يعرف بها على النحو الذي ذكرته هي أشخاص الأعراض (التي لا) يوصف بها سواه، ولا يقع بها تشابه بين اثنين أصلاً، لأن تلك الأعراض (لا يوصف بها) سواه، لأن البياض الذي في زيد ليس هو البياض الذي في عمرو... به ما هو شخص بياض. وبعد حصول المتخيلات في القوة المتخيلة على (هذا) النحو، تكون القوة الناطقة تنظر ببصيرتها فترى المعاني الكلية التي تحمل على ما في القوة المتخيلة، وبها تخيل وتميز ما هو كل واحد منها.

وإذا ذكرت الألفاظ الدالة على هذه المعاني الكلية ميزتها وأحضرتها ورأتها، وذلك على ثلاث جهات:

إحداها: أن تحضر القوة الناطقة (هي) هذه المعاني الكلية، وتراها في الأشخاص المتخيلة التي أخذتها عنها، فتحضر القوة الناطقة التي لزيد المعنى الكلي، وتراه ببصيرتها في أشخاص غير الأشخاص التي تراها فيها قوة عمرو. والناطقة على هذا تمييز المعاني الكلية عند الجمهور وعند أولي النظر، فتكون المعاني الكلية متميزة عند الجمهور على هذا النحو، فيرونها في أنفسهم ويحضرونها على ما ذكرته.

والجهة الثانية: أن تميز القوة الناطقة هذه المعاني الكلية حق التميز، لكن متى رأتها ببصيرتها، وحضرت في النفس مرئية، فإنما تراها ببصيرتها في القوة المتخيلة أيضاً، وأن تفعل القوة المتخيلة أيضاً ما شأنها أن تفعله من المحاكاة، بأن تحاكي المعنى الكلي، وتصور فيها صنماً يعم أكثر من واحد، ولا يعم لك ما يقال عليه ذلك المعنى، كما يحاكي المصور صورة فرس من حجارة، وكما يخطه الرسام في بسيط، لكن ما تحاكيه القوة المتخيلة أكمل، لأنها تصور صورة فرس متغذٍ صهّال، لكن ما يعم كل ما تحاكيه كل فرس، لأنها إنما تحاكي الأشياء محدودة بنهايات ومقدار من المقادير، فلا يعم صنمها مثلاً الفرس الكامل والمتوسط ولا المهر، وإنما يعم صنمها [ما كان] على المقدار الذي حاكته. فإذا ميزت القوة

الناطقة المعاني الكلية، ورغبت إلى إحضارها لتراها وتبصرها ببصيرتها عند الفكر أو عند التفهم بالقول والمخاطبة، فإنما تراها ببصيرتها في الصنم الذي حاكته القوة المتخيلة.

لكن القوة الناطقة تميز في ذلك الصنم أن عمومه ليس على الكمال، فلا يضرها ذلك فيما تفكر فيه وتبحث عنه في ذلك المعنى المعقول.

وعلى هذا النحو من التمييز تتميز المعاني الكلية عند الصناع وعند أكثر من ينظر في العلوم، فإن الصانع عندما يفكر كيف يصنع مصنوعاً ما، يحضر صنم ذلك المصنوع (فيميزه)، ويتخيله ويدبر كيف يصنع، وكذلك الناظر في العلوم... معلوماته ليعلم ما هي، وغير ذلك مما يوصف يحضرها (أصنافاً في القوة المتخيلة).

٤ ـ علاقة القوة المتخيلة بالقوة الناطقة:

يقول ابن باجه: وبهاتين الجهتين تخدم القوة المتخيلة القوة الناطقة بأن تحضر فيها خيالات الأشياء، إمّا خيالات أشخاص بأعيانها، وإما صنماً يحاكي المعنى (الكلي) على النحو الذي ذكرته، فتأخذ القوة الناطقة في المتخيلات صفات كلية. (ومن رأى) أعمال القوة الناطقة في المتخيلات التي في القوة المتخيلة حسب ما ذكرته، رأى تحقيق ما ذكرته يقيناً لا شك فيه، ورأى بقوته الناطقة حين فاضت عليها الموهبة، تلك الموهبة، كما نرى بقوة العين ضوء الشمس بضوء الشمس.

والسبب القريب في إدراك المعقولات وحصول القوة الناطقة بالفعل هو الموهبة التي هي مثل ضوء الشمس، نبصر بها ونرى مخلوقات الله تعالى حتى تكون ممن يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والدار الآخرة إيماناً يقيناً، فنكون من ﴿ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَـٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٩١]. ولا فكرة إلا بتلك الموهبة، وتلك الموهبة هي اتصاله بالعقل الفعال.

ولنرجع فنقرر ما ذكرناه على جهة الارتياض ليتمكن ولا بد من مساق القول من قابل ما مد فأقول:

يجب على الإنسان أولاً حتى يرى ببصيرة نفسه القوة المتخيلة كما يرى الأشخاص ببصره ويميزها حق التمييز، ثم ينظر إلى القوة المتخيلة من حيث تتكرر عليها أشخاص المخلوقات، وكثير من المتخيلات فيها ما له شخص واحد، وما له أشخاص كثيرة، وما

يتعلق بالأشخاص من الأعراض من مقدار، ولون، وعلم، وصحة، ومرض، وحركة، وزمان، ومكان، وغير ذلك من أشخاص المقولات، فإذا فعل هذا رأى ببصيرة نفسه أن للقوة الناطقة نظراً في المتخيلات تدرك بها ما تشترك به، وما تتباين به المتخيلات الحاصلة عن أشخاص المخلوقات. والمعاني التي تشترك بها والتي تتباين بها هي الصفات والمحمولات والمعقولات التي تتميز بها وتوجد معلومة بها.

وإذ ذاك فانظر كيف تكشفت هذه المعاني المدركة للقوة الناطقة بالموهبة الفائضة عليها، كما تنكشف للبصر المبصرات بنور الشمس بعد أن كانت مغيبة، قبل أن يفيض على هذه نور الشمس، وعلى تلك موهبة الله عز وجل التي بها نرى الكل وأجزاءه، تحكم أن الكل أعظم من جزئه، وبها نرى الأعداد المأخوذة في معدودات مختلفة إذا قدرها الواحد...... الأعداد المأخوذة في المعدودات المختلفة متصلة بعضها... وإذا تكرر النظر في مخلوقات حتى يحضرها الإنسان في (القوة المتخيلة)، وفكر في مخلوقاته، [و] في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار... والوحي والرؤيا، وما تنطق به ألسنة الكهنة، تكشف القوة الناطقة... ببصيرتها، والتزمت التزاماً ضرورياً وجود موجودات لم تدرك بخيال ولا بحس، بل أدركتا القوة الناطقة علماً محضاً مختصاً بها، أدركته فيها [و] بها، وحينئذٍ ترى الناطقة ببصيرتها المعلومات فيها وتنبو عن التخيل، وإذ ذاك يتسع نظرها، وتتشوق إلى معرفة أسباب المخلوقات التي عقلتها.

فإنها لا ترى أنها علمت المعلومات على ما ينبغي حتى تعلمها بالأسباب الأربعة فما كانت له الأسباب الأربعة، أعني إلى معرفة صورة الشيء وما توجد فيه الصورة من المواد ومن الموضوع، وفاعله، والغاية التي لأجلها وجد، فإن الإنسان بالطبع يتشوق إلى معرفة هذه الأسباب ويبحث عنها ويسأل حتى في الأمور المحسوسة عن الأسباب الجزئية. [و] مثال ذلك بيِّن في كل مصنوع وفي كل طبيعي.

والإنسان في الأمور المعقولة أشد تشوقاً لمعرفة أسبابها لأنها نظر أعلى وأرفع وأنفع، فإنه بطلب الأسباب يصل الإنسان إلى الإيمان بالله عز وجل وملائكته وكتبه ورسله وبالحياة الآخرة.

والتفاضل في موهبة الله التي بها تبصر القوة الناطقة متفاوت بحسب ما يعطيه الله أيضاً في أول خلقه الإنسان من الاستعداد لقبوله الموهبة التي بها تبصر القوة الناطقة.

وهاتان الموهبتان ليستا بمكتسبتين، وإنما يكتسب ما بعدهما لمن وفقه الله تعالى إلى العمل بما يرضيه، فهذا هو الكمال الإنساني، ولا يوجد إلا بما تأتي به الرسل عن الله عز وجل، ﴿فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ﴾ [طه ١٢٣].

فليأخذ الإنسان نفسه بما حض عليه صلوات الله عليه، وندب إليه، وليجعل ذكره كله ونظره في مخلوقات الله عز وجل ودرجاتها في الكمال، كمال الوجود، فيرى ببصيرة قلبه ما هو كل واحد منها، وعما هو، إلى أن ينتهي بالضرورة إلى أن يعلم ببصيرة قلبه أن الله خالق جميعها، وأنه وحده لا شريك له، وأنه واجب الوجود بذاته، وأن كل ما سواه من الموجودات حادث ممكن الوجود من جهة ذاته واجب الوجود بذاته، لا إله إلا هو، خالق كل شيء وهو بكل شيء عليم.

وعلمه بالأسباب جهة علمه بذاته، لا أنه يعلم الأشياء من جهة الأشياء كما نعلمها نحن، ولذلك علمه هو هو.

ولما صدرت جميع الأشياء عن كمال ذاته فهو يعلم الأشياء لعلمه بم أصدر عنه، ألا يعلم من خلق، وعلمه بالأشياء هو سبب وجودها... صانع لسبب مصنوعه الذي يخرجه إلى الفعل إنما هو علمه.. وارتفاع العوائق لكن يحتاج إلى الأسباب ولها بأيدينا... والله عز وجل لا يحتاج إلى آله، بل إذا أراد شيئاً فإنما يقول له كن فيكون، و(الصانع) لمصنوع ما يعلم ما في موضوعه استنبطه فأخذه بالفعل من علمه... في مصنوعه، فليس علمه بما في مصنوعه من جهة مصنوعه، بل من جهة علمه بما صنع، وكل من ذلك سوى ذلك الصانع منا، إنما يعلم بما في ذلك المصنوع المستنبط من جهة ذلك المصنوع المشار إليه بالفكر والبحث، حتى يحصل له ما كان في نفس المستنبط له، ولا سيما في الأمور الغريبة الاستنباط مثل ميقاتة الزرقالة. وكذلك مخلوقات الله عز وجل، ما نعلم نحن فيها ما نعلمه من جهتها ومن جهة الفكر فيها ببصيرة القلب، والله عز وجل يعلمها من جهة علمه بما خلق وابتدع فإنما الإنسان ولي ذلك الإنسان.

خذ نفسك واعمل ببصيرتك في مخلوقات الله عز وجل حتى توصلك إلى المعرفة به.

﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا ﴿١٩١﴾ [آل عمران: ١٩٠ - ١٩١].

وإذا علمت الله عز وجل وكتبه ورسله فمن أظلم ممن نسيه ﴿نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ [الحشر: ١٩]ومن نسي نفسه ضل ضلالاً بعيداً؛ إذ لا طريق له إلى الهداية، وصار في ظلمات الشهوات من اتخذ إلهه هواه. فكم ممن جعل هواه ذكر ربه بقلبه، ووال ذلك بجهدك يهدك الصراط المستقيم ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿٧﴾﴾ [الفاتحة].

٥ ـ علاقة العقل بالقوة المتخيلة:

عقد ابن باجه مقارنة على درجة عظيمة من الأهمية بين العقل والقوة المتخيلة واتصال العقل الإنساني بالأول، بيّن فيها أن العقل يأخذ من القوة المتخيلة معلومات هي المعقولات.

وسوى ذلك يكون العقل هو المصدر الأساسي للمخيلة للمعرفة حتى المعرفة العرفانية بعد أن يتلقاها العقل فيضاً من الملائكة، ثم من العقل إلى القوة المتخيلة مهملاً ما يذهب إليه الصوفية من أن الكشف طريقه «التريض»، فهذه نقطة أساسية يختلف فيها مع الصوفية ليؤكد على دور العقل من جديد على القوة المتخيلة وكيفية اتصاله بالأول فيقول:

انظر ببصيرة نفسك في نفسك إلى ما بين العقل والقوة العجائب ترى يقيناً:

أن العقل يأخذ من القوة المتخيلة معلومات هي المعقولات، وأنه يعطي القوة المتخيلة معلومات أخر يبسطها فيها:

أ ـ إما معلومات استنبطها العقل وبسطها في المتخيلة، مما يقدر الإنسان أن يصفه بإرادته من آراء خلقية وصناعية.

ب ـ وإما أن يعطي العقل القوة المتخيلة معلومات يبسطها فيها من حوادث جرت في العالم يوجد [ها] فيها قبل حدوثها، أو ما حدثت ولم تحصل في القوة المتخيلة عن حاسة، بل عن العقل الذي يخدمها، [منها] ما يكون بالرؤيا الصادقة، والعجب العجيب فيها ما يكون بالوحي أو بضروب الكهانات.

وبين أن ما يعطيه العقل الإنساني للتخيل ليس هو منه ولا يضعه هو فيه، بل يفعل هذا الفعل فيه فاعل علمه قبل، قادر على إيجاده لا إله إلا هو [هو] سبب وجوده، [و] محرك الأجرام الفاعلة بإرادته إلى أن تفعل ما يريده في الأجرام المنفعلة، كما أنه لما أراد أن

نعلم ما يحدثه في العالم أفاض على الملائكة علم ذلك، ومن ملائكته يفيض ذلك العلم على عقول الإنسان، فيدركه إنسان إنسان بحسب ما وهب من الاستعداد لقبوله.

وهذا ظاهر - في الأكثر - في الصالحين من عباده الذين هداهم الله، وأخلصوا به وبملائكته وكتبه ورسله، وعملوا بما يرضيه، فإنه يفيض عليهم بتوسط ملائكته في الرؤيا، وغير ذلك عجائب من الحوادث الحادثة في العالم.

٦ ـ كمال النفس الناطقة: تحصيل اليقين:

يرى ابن باجه أن طريق اليقين هو: كمال النفس الناطقة، ومعنى كمال النفس: أن تصير عقلاً، بأن تعقل في ذاتها معقولات من التي هي عقل بالفعل، أحطها مرتبة: عقل الإنسان، ومن تلك المرتبة يتدرج إلى الكمال، والكمال كما يراه ابن باجه كمالان:

* كمال عقلي.
* كمال هداية.

الكمال العقلي:

إذا عقل الإنسان هذه العقول وصارت عقلاً ومعقولاً، فتكون حينئذ صورة له يكمل بها كمالاً تاماً، بحسب ما للإنسان الكامل أن يكمل كأرسطو.

كمال الهداية:

بهداية من الله عز وجل كالأولياء:

وإذا حصل ذلك الكمال بذلك يكون فعله في ذاته بذاته، وفعله هو أن يرى ببصيرة عقله وعمله يقيناً، وبذلك يرجع على ذاته بذاته، فيكون الراجع والمرجوع إليه واحداً كما قال الإسكندر. فيكون روحانياً لا جسمانياً، ولا يحتاج في وجوده إلى جسم، ولا أن يفعل في جسم، ولا في قوة جسمانية، وينبو عن القوة المتخيلة.

وذلك أن قوة الإنسان النظرية تفعل أولاً في القوة المتخيلة، وهي قوة في جسم، بأن تجرد من المخلوقات الشخصية المتخيلة معانيها بأن تفعل وتعلم ما كل واحد منها بأسبابها الكلية.

ولا تزال قوة الإنسان العقلية تتزيد بالفكرة في المخلوقات، وتطلب أسبابها بإحضار المخلوقات في القوة المتخيلة حتى تتمكن معقولاتها، وتصير تلك المعقولات عقلاً، ويرى العقل ببصيرته تلك المعقولات فيه، فلا يحتاج عقل الإنسان إلى قوة جسمانية يفعل بها، بل يفعل في صورته بأن يعقل ذاته التي هي عقل، فيكون فعله هو عقله، ويكون بذلك باقياً، وفعله هو ذاته كسائر العقول التي لا يفنى فعلها.

٧ ـ مراتب كمال النفس الناطقة:

ثم بعد أن شرح كيف يكون كمال النفس الناطقة بمعنييه: الكمال البرهاني، والكمال الرباني، وجعل طريق البرهاني أرسطو، وطريق الرباني الأنبياء، «وذلك بما جاءت به الرسل، حتى يفيض عليهم ما يفيض على المتعلمين من غيرتعلم وهم الأولياء. . وأولياء الله على درجات».

أخذ يشرح مرتبة الكمال العقلي وأنها تستمد كمالها من مصدرين:

مصدر التعلم، ومصدر الفيض من أعلى.

فيقول: وحاجة الكمال العقلي إلى الذي أوجده:

١ ـ بما يفيض عليه كحاجة سائر العقول العالية إلى العقل الذي فوقها، وهو الذي أوجدها. والأعلى يفيض على الذي دونه دائماً، والكل من السبب الأول على ترتيب، وهذا قد يكون كمالاً للعقل بطريق التعلم البرهاني حتى يتمكن ذلك.

٢ ـ وقد نجد بالفعل ما هو أعلى من غير تعلم، على نحو ما يبلغه أصحاب الفطر الفائقة. (فإن الكمال الإنساني) الدائم قد يكون بأن يفيض على القوة الناطقة إذا كانت دفعة أو بتدريج من العقل الفعال بصيرة يبصر بها الإنسان العالم، فيحصل له ما يحصل للواصل بالعلم بعد التعلم من دوام (الفيض).

وهؤلاء درجات أعلاها الأنبياء على درجاتهم.

ولكي لا يلتبس الأمر على الباحثين في الموازنة بين الكمال العقلي، وقد جعله يقوم على مبدأين: مبدأ العلم ومبدأ الفيض، وبين الكمال الرباني من غير تعلم الذي يقوم على مبدأ الفيض فقط، فيترجح طريق الكمال العقلي لما تميز به من مبدأين يقوم عليهما، وذلك

على غير ما ذهب إليه ابن باجه في مذهبه الفلسفي، فإنه أخذ يشرح أرجحية طريق الكمال الرباني، وأنه حق اليقين منبهاً إلى أن أصحاب الطريق الرباني يتميزون على أصحاب العقل البرهاني بأنهم أصحاب فطر فائقة فيقول:

والمعطي هذا كله العقل الفعال يظهر أولاً للمتعلمين بصيرة يرون بها المعقولات الأول التي بها هؤلاء يمتحنون حتى يصلوا، فإذا وجد استعداداً فلا يبعد أن يصل بما فطرته الأنبياء إلى درجات من الكمال أكمل مما يوصل بالعلم البرهاني؛ إذ كان الإنسان بالاستعداد قوياً للقبول، فإن العقل الفعال أبداً يفيض عنه كمال تام للإنسان في الغاية.

والتقصير إنما يلحق من جهة الاستعداد القابل لا من جهته.

وكما يفيض عن كل واحد من العقول الثواني على ترتيب عقل شبيه به ليس هو، كذلك يفيض عن العقل الفعال عقل شبيه به ليس هو يبقى ببقائه، لا يحتاج في وجوده إلا له، كسائر الثواني التي لا تحتاج في وجودها إلا للذي أوجدها بما يفيض عليها أبداً.

٨ ــ الفطر الفائقة:

نحب أن نسجل أن مصطلح الفطر الفائقة من مصطلحات ابن باجه الإبداعية، وفي هذه الرسالة نقدم شرحاً وافياً للمفهوم وعلاقته بالعقل، ورغم أن شرحه قريب لبعض المفاهيم الصوفية فإنه أكد على أن أهل الفطر الفائقة هم أولاً وأخيراً أهل الكمال العقلي، وليسوا أهل رياضة وجدانية كما يذهب الصوفية، ثم قسم مراتبهم إلى ثلاث مراتب:

* مرتبة الأنبياء.

* مرتبة الأولياء.

* مرتبة أهل الكمال العقلي، وهم طائفة قليلة ليسوا من الأولياء ولا من الأنبياء، إنما هم صنف أعيا ابن باجه تحديده فضرب مثالاً على تصوره وتقريبه بأرسطو.

وعلق جمال الدين العلوي على هذا المثال بقوله: يبدو أن اسم أرسطو محشور هنا حشراً، ولكن نذكر بأنه سبق في رسالة في المعرفة النظرية والكمال الإنساني أنه قسم الكمال إلى قسمين: الكمال البرهاني وجعل أرسطو نموذجه، ثم كمال رباني لأهل الفطر الفائقة.

وفي هذه الرسالة يذكر وهو بصدد مراتب أهل الفطر الفائقة جعل مرتبة أرسطو المرتبة الثالثة، مذكراً بما سبق من تقسيمه، فكانت الرسائل في هذا المقام غير متناقضة، وخاصة أنه جعل الأساس المشترك لتلك المراتب (الكمال العقلي) ثم قال: وأي كمال للإنسان ما أعظمه حتى سمى هذا العقل وهذه الموهبة بصيرة... الخ.

بعد ذلك فما مفهوم أهل الفطر الفائقة وما هي مراتبهم؟

٩ ـ نظر آخر: الفطر الفائقة والتراقب المعرفي.

أولاً: تعريفها:

الفطرة الفائقة المعدة لقبول الكمال الإنساني هي المعدة لقبول العقل الإنساني، ثم لقبول عقل إلهي، وهو عقل مستفاد من الله عز وجل لا يدرك...

وهي الفطر التي تعلم الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والسعادة التي هي بقاء لا فناء معه، وسرور لا كدرات «معه».

والعلم في... أن يرى ببصيرة نفسه التي هي موهبة من الله عز وجل الموجودات... عم كمال وجودها. فالذين بلغوا الكمال الإنساني هم الذين يعلمون [أن] الله عز وجل ومخلوقاته، وصار هذا العلم صورة لهم، وذلك هو الكمال العقلي، وأي كمال للإنسان ما أعظمه حتى سمى هذا العقل وهذه الموهبة بصيرة الأشياء حسب ما تقدم القول فيه.

ثانياً: مراتبها:

١ ـ **الأنبياء**: وهذه الموهبة من الله عز وجل، التي هي بصائر القلوب، تتفاضل في الإنسان تفاضلاً عظيماً.

وأعظم البصائر الموهبة من الله عز وجل بصائر الأنبياء صلوات الله عليهم يعلمون الله عز وجل ومخلوقاته حق علمه، ويرون ببصائرهم الفائقة في نفوسهم ذلك العلم العظيم دون تعلم ولا اكتساب.

وأجل المدركات العلم بالله تعالى، ويهدهم الله لمعرفته ومعرفة ملائكته علم ما كان ويكون من الحودات الجزئية الحادثة في هذا العالم، يرونها ببصائر قلوبهم من غير أن يشاهدوها ويعاينوها.

٢ ـ **الأولياء**: ودون الأنبياء أولياء الله الذين فطرهم على فطر فائقة، يأخذون بها من الأنبياء ما يوصلهم إلى العلم بالله وبملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والسعادة القصوى، ولا يزالون يصدقون بذلك حتى يروا علم ذلك في نفوسهم ببصائرهم بحسب درجات الموهبة من الله تعالى، التي يبصرون بها (نفوسهم على ذلك) مسدون الدنيا ويأنسون ويلذون للفكرة بذكر الله ببصائرهم الفائقة، نطقت بذلك أنفسهم أو لم تنطق، فإنه لا يخلو علم ذلك من نفوسهم.

وهؤلاء المخلصون يفيضون عليهم من الله عز وجل بحسب الرؤيا جزء يسير مما وهبه الله للأنبياء من الاطلاع على المغيبات التي تكون من الله تعالى في العلم على درجات.

وأولياء الله منهم صحابة النبي، ﷺ،وكل من أخلص لله وصدق، فلا بد له من السعادة الأخروية.

٣ ـ **أهل البصائر: أي أهل الكمال العقلي**: وبعد أولياء الله طائفة قليلة، وهبهم الله بصائر يتحققون بها على تدريج ما هو كل موجود يقيناً، إلى أن يبلغوا من العلم اليقين بمخلوقات الله عز وجل ما يبلغهم إلى العلم بالله وبملائكته وكتبه ورسله والدار الآخرة، ويرون يقيناً ببصائرهم أنهم تبرأوا بذلك عن البدن، وحصل لهم الكمال الذي هو السعادة القصوى التي هي بقاء بلا فناء.. وعز بلا ذل......

وبالجملة أن يدرك الإنسان أجل مطلوباته وأكملها، وهو العلم بالله عز وجل، حتى يكون كل ما دون الذي أدركه حقيراً عنده لا يرضاه ولا يحاكيه، بل يجب ما هو فيه ويلتذ به أكمل لذة ويتعشقه، وهؤلاء هم مثل أرسطو، وهم قليل جداً.

وأتباع هذه الطرائق عن ولاتها طويلة، وربما مات طالبها في بعض طرق التعليم، فلا يصل إلى السعادة التي هي السرور الدائم والطريق المضمونة التي لا تخيب.

ومن وهبه الله فطرة وبصيرة يرى بها حقيقة ما جاءت به الرسل فليهتد بهداه، وليلتزم أوامره وما جاءت به الرسل، وليوالي على التفكر وعلى ذكر الله، ولا يشرك بعبادة ربه أحداً، فإنه ينكشف له العلم بالله وبمخلوقاته فيكون من الذين هداهم الله الصراط المستقيم ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧﴾ [الفاتحة].

والمنعم عليهم الذين وهبهم الله الموهبة الموصلة إلى القرب منه، فعلموا بما يرضاه،

وجعلها نوراً يمشون بها على الصراط السوي، والمغضوب عليهم هم الذين لا يهبهم الله موهبة توصلهم إلى القرب منه فيعملون بما لا يرضاه ويتبعون هواهم، والضالون هم الذين يمشون بغير موهبة.

ومن جعل الله له نوراً يمشي به في الناس فليس كمن جعله في الظلمات ليس بخارج منها.

ومما يجب أن يقرر أن الفطر الفائقة يعلمها الله ما في العالم من الموجودات التي ابتدعها بقدرته من خلق السموات والأرض وما فيهن مما شأن الإنسان أن يعلمها بالتعلم.

والفطر الفائقة إذا قربت من الله عز وجل علمها، وهو بكل شيء عليم. فإن المعقولات الأول التي يعلمها الله للإنسان المعد لأن يعلم بها إنما تحصل من الله عز وجل.

١٠ ـ فيض العلم الإلهي:

* **معنى الفيض**: والله عز وجل يفيض من علمه على موجوداته ومخلوقاته العلم والعمل، فيقبل كل موجود بحسب مرتبته من كمال الوجود، والعقول تقبل منه العلم بحسب مراتبها، والأجرام تقبل الأشكال والصور النفسانية بحسب مراتبها، ومراتبها بحسب أمكنتها.

* **فيض النفس**: ولكل جرم سماوي عقل ونفس، فبالنفس يفعل الأفعال الجزئية المحسوسة على جهة التخيل، كانتقاله من موضع متخيل.

وهذا الانتقال الجزئي المحسوس تحدث عنه أفاعيل جزئية محسوسة في الأجرام التي في الكون والفساد، وأظهر ما يكون هذا من الأجرام السماوية في الشمس والقمر.

* **فيض العقل**: وبالعقل يعلم الإنسان العلوم المنزلة عليه من الله عز وجل ذوات معقولة، وجزئيات من الحوادث الحادثة في المستقبل، وفي الحال، وفيما مضى فيما لم يشاهد بالعيان، وذلك غيب الله عز وجل يطلع عليه من يشاء من عباده بوساطة ملائكته.

كذلك العمل يحدث عنه في الأجرام بوساطة أجرام، لا أنه يتناول الأعمال بذاته بل يعلمه، وعن علمه يحدث بوساطة جرم، لأنه إذا أراد وجود (من الأجرام) شيء من الأجرام، فظاهر أنه يعلم ذلك الشيء فيوجده بوساطة ما يتحرك عنه [من] الأجرام، كما

أنه إذا أراد إيجاد العلم أفاضه على العقول، فيوجده في إنسان يليق به بتوسط عقل أعلى من الإنسان.

١١ ـ [في الفيض والعقل الإنساني والعلم الإلهي]

أو مشكلة الحرية الإنسانية.

ولو رجعنا إلى القضاء والقدر لاسترحنا، فكل شيء يعلمه، لأنه يفيض الخير أجمع.

كل شيء موجود بعلمه يختلف من جهة القابل، منه فاض مثل ذلك القابل فهو يعلمه، وعنه فاض كل موجود حتى ما يوجد في المادة القابلة للكون والفساد، وإن كان بتوسط، فنسبته إليه نسبة واحدة بتوسط ودون توسط، لأنه أعطى (الأسة مطلعة) كما هي في (علمه، لعلمه بذاته)، وأفاض على المتوسط أن يوجد الصورة مثل ماهي في علمه، (وأفاض على القابل) للصورة أن يقبل الصورة.

هذا في جميع الموجودات حتى في (مادة) الكون والفساد، وحتى في العقل الإنساني.

وجعل وجوده بعد (عدمه لم) يزل، فإذا كمل وجوده لم يزل موجوداً.

وهذا الموجود وحده من الموجودات أزلي في الكون والفساد صفته هذه الصفة، لا يزال الوجود فيه كذلك، لا يزال يوجد بعد أن لم يكن. فإن وجد دام وجوده مع الدهر لا مع الزمان، فعلى هذا الوجه يكون عقل الإنسان له البقاء الدائم.

وانظره في «إيضاح الخير» بجده، ففيه أبواب كثيرة في الخير، وأظنه الذي يسمى بمقالات الخير، فإن كل باب منه قوله في الخير.

فهذا ما ظهر لي فيما (تجاذبناه). ولقد واليت النظر في أبوابه، فانكشف لي نور بيِّن وعلم يقين، فلا أقدر أن أفارقه، ولقد علقت عليه.

وانظر مع نظرك في مقالات الخير، في «عيون المسائل»، ثم في قول أبي حامد، تجد الكل من نمط واحد، والكل في التأويل مع الكتاب العزيز متفق.

لكن ذلك بأن توجد (في) بصيرة العقل في العقل، وهذا هو رجوع الشيء على ذاته، حتى يكون فعله هو ذاته، حتى لا يحتاج إلى فاعل يفعله ولا لمن يحفظه، بل هو حافظ ذاته، وفعله دائم لا يحتاج في وجوده إلى غيره، فليس له شيء يعدمه، لأنه واحد في ذاته.

والنور هو في القلب نظر تنظر به المعقولات، كما ننظر ببصر العين إلى الأشخاص المرئية.

وبتلك البصيرة التي نرى بها المعقولات نرى لوأزم المعقولات المتقدمة من اللوازم المتأخرة، وذلك هو العقل في المعقولات مجردة عن التخيل، وذلك هو نظره في ذاته أن ينظر بنور القلب فيرى دائماً ما حصل له، وينظر فيما يحصل عما قد حصل، ويرى ذلك النور به، فيرى رحمة الله الفائضة عليه، وهي وجوده الأكمل، كيف وسعت كل شيء على مثال واحد، وإنما اختلفت نسب القابل وأعظمها قبولاً لذلك النور المبدع الأول.

ومن بعض ما ذكرته أن الأول يعلم الجزئيات من جهة علمه بحدودها، وهذا نقص في الوجود، لأنه وجود من كثرة معلومات، وليس علمه شيئاً إلا علمه بذاته، فهو يعلم الأشياء لا من الأشياء، بل من علمه بذاته الكاملة الوجود، وعن كمال وجوده فاض كل موجود إلى أنقص (الموجودات).

وعلمه بالموجودات هو سبب وجودها، وعلمه بالموجودات إنما هو علمه بالحركات وأسبابها؛ فإنه مخترع الحركات كيف تكون.

وجعل الأسباب (كلها) بعلم منه، مخترع الكل على ترتيب.

فأول مخترع منه العقل الأول، (ثم سائر) الموجودات على ترتيب إلى أنقصها، وهي مادة الكون والفساد.

وكل موجود في مرتبته وكماله واحد بذاته، ولا يكون به تشابه بين اثنين أصلاً، فهو موصوف بما يوصف به الشخص الجزئي مما في الكون والفساد على جهة واحدة.

وإنما قيل في الثواني في الأجرام السماوية إن بعضها أعم كلية من بعض من جهة ما يوجد عنها في الموجودات، لا من جهة ما تتشابه به. ألا ترى أن الأول يعلم جميع جزئيات العالم والثواني والأجرام السماوية، وكل واحد منها جزئي بذاته لا يتشابه به اثنان، فهو مخترع جميع جزئيات مادة الكون والفساد، وسبب وجودها إيجادها العقلُ ذلك الجرم في جرم آخر.

والعقل الفعال يرسم في نفوس أجرامه ما يقصد إيجاده في جزء من المادة وإن دق، فالعقل الفعال متولي ذلك عن الأول، ويعلم ذلك، والأول ما يفوته منها جزء وإن قل،

فهو يعلم كل نفس وكل كلمة (ذرة)، لأنها كلها محمولة في الهواء الذي هو محمول في جرم المادة.

والأول واحد بالحقيقة عنه [فاضت] جميع الموجودات، والأول أعم الموجودات عموماً من جهة أنه واحد عام لوجود جميعها، لأنه مخترع لها ولأسباب وجودها.

وإنك وإياي ممن يعلم بذاته، والعلم فعل ما، فذلك النور يفعل ذاته في ذاته لا يحتاج إلى فاعل غيره ولا يلحقه فساد.

فقد ضللنا أن شغلتنا أموالنا وأهلونا فالله اغتنم التفرغ وتزود فلا ينفع إلا القلب السليم.

١٢ ـ أوفى مراتب العلم:

[في العلم الإنساني والعقول الثواني والعلم الإلهي]

يحصل الإنسان هو هو صورة من يعقله، وكذلك هو... صورة من حيث عقله، وليس حصوله صورته بأن يعلم [ذاته] وكيف توجد وصفاته هي هو، وكيف يكون علمه هو هو، وكيف... أن الموجودات ثلاثة: أجسام، وأعراض في أجسام، ومعقولات ليس بأجسام ولا أعراض في أجسام.

ونتدرج إلى علم ذلك من معرفة المعقولات عندنا التي هي عقلنا، وهي موجودات ليست بأجسام ولا أعراض تحتوي على موجودات كثيرة، وهي ذات العقل لنا، وفيها نعمل حتى يكون الراجع والمرجوع شيئاً واحداً، وكان فعلنا هو جوهرنا، وحصلنا تناسب العقول التي لم تزل عقولاً بالفعل. لكنا نحس الجسد باقياً يفعل أحياناً بالعقل فيه وأحياناً يقوي أجسامنا.

وأما الثواني ففعلها في عقولها دائماً، وذلك بأن تعقل ما في عقلها دائماً، وذلك بأن تعقل في ذاتها الأول، وكيف حصلت جميع الموجودات عنه بحسب مراتبها منه.

والأول لا إله غيره يعقل ذاته فقط على كمالها، فيعقل بعقل كمال ذاته ما يصدر عنه ويفيض من كماله، فيعلم جميع الأشياء لعلمه بذاته، فإنه لا يأخذ علمه بالموجودات أولاً ثم بآخره يعقلها معلومة، على مثل ما يعقل الصانع المستنبط لموجود ما من جهة علمه به

من ذاته، ثم كل [من] [رأى] ذلك الموجود من غير صانع قد يعقله من بعده مدة وبعد فكرة كثيرة حتى يحصل له علمه به، وذلك هو أن يعقله.

مثال ذلك شخص الصفيحة والميكانة التي استنبطها الزرقالة فإنه إنما عقلها أولاً من ذاته لا من الميكانة والصفيحة، ثم من [بعد] رآهما بعده إنما يعقلها من ذينك الشخصين.

ابن طفيل

تمهيد:

يعتبر أواخر القرن الرابع الهجري وبداية القرن الخامس العصر الذهبي للحياة العقلية في الأندلس، فقد ازدهرت في هذه الفترة العلوم العقلية بما فيها الفلسفة بعد أن كانت تواجه بالإنكار من قبل علماء الدين، وعامة الشعب في الأندلس وكذلك الحكام والخلفاء، فقد باءت كل المحاولات التي اتجهت إلى إدخال الفلسفة إلى الأندلس بالفشل، وعلى رأسها محاولة عبد الله بن مسرة القرطبي الذي أراد أن يدخل الفلسفة إلى الأندلس، وذلك عن طريق مدرسة فلسفية أقامها في كهف بجبل، وكان جزاؤه على ذلك أن أحرقت كتبه بين يديه.

واستمر هذا الحال إلى أن جاء القرن الخامس الهجري حيث شهد اهتماماً مضاعفاً بالفلسفة بعد أن أدخلت الكتب الفلسفية من المشرق، وعرف الأندلسيون الفلسفة الطبيعية، ورسائل إخوان الصفا، والمنطق، ثم مؤلفات الفارابي، وقانون ابن سينا في الطب.

وترتب على هذا الاهتمام الفردي أن ظهر في الأندلس عدد ليس بالكثير من الفلاسفة الذين كانت لهم اتجاهات فلسفية تأثروا في أكثرها بفلاسفة المشرق من أمثال الفارابي وابن سينا، ومن هؤلاء الفيلسوف الأندلسي ابن طفيل.

وابن طفيل أحد أولئك القلائل الذين أقبلوا على دراسة الفلسفة والتأليف فيها.

وفي حياة الفيلسوف وفلسفته جوانب تستحق المعرفة والبحث فيها.

لذلك فإني رأيت أن أتناول حياة هذا الفيلسوف وبعض الجوانب في فلسفته.

١ ـ حياته

ولد أبو بكر بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي من أهل وادي آش.

ولسنا نعرف تاريخ مولده بالتحقيق، وربما ولد في الأعوام الأولى من القرن السادس

الهجري. ودرس ابن طفيل الحديث والفقه واللغة على أبي محمد الرشاطي وعبد الحق بن عطية، وغيرهما من أقطاب العصر.

ولكنه مال إلى الحكمة وعلوم الأوائل، ودرس الحكمة على أبي بكر بن الصائغ (ابن باجه) وغيره، وبرع في الفلسفة والطب، وكان عالماً محققاً، شغوفاً بالحكمة المشرقية، متصوفاً، طبيباً ماهراً في أصول العلاج، وفقيهاً بارع الإعراب، وكاتباً بليغاً، ناظماً ناثراً، مشاركاً في عدة فنون.

وبدأ ابن طفيل حياته العامة بخدمة المتغلب على بلده وادي آش أحمد بن ملحان الطائي في سنة ٥٤٠هـ.

ولما سقطت حكومة ابن ملحان بعد ذلك بأعوام قلائل انتقل ابن طفيل إلى خدمة الموحدين، وكتب لوالي غرناطة الموحدي.

ولما ولي السيد أبو يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن حكم أشبيلية التف حوله جماعة من العلماء والمفكرين، كان منهم ابن طفيل، وكان الأمير يشغف بمجالس العلم، ويؤثر العلماء بصحبته، ولما تولى هذا الأمير الخلافة عقب وفاة أبيه في سنة ٥٥٨هـ، عين ابن طفيل طبيباً خاصاً له، وكان فضلاً عن ذلك ينديه لبعض المهام الخلافية الدقيقة، ومن ذلك أن عهد إليه بالسعي لتأليف طوائف العرب، وترغيبهم في الجهاد، وفي سبيل ذلك وضع ابن طفيل.

وكان إلى جانب علمه الغزير شاعراً مجوداً، قصيدته الشهيرة يهيب فيها بالعرب أن ينهضوا للمشاركة في الجهاد، ومطلعها:

أقيموا صدور الخيل نحو المضارب ۞ لغزو الأعادي واقتناء الرغائب

ولما عبر الخليفة أبو يعقوب يوسف إلى الأندلس في أواخر سنة ٥٦٦هـ، واستطالت إقامته في أشبيلية بضعة أعوام، التف حوله رهط من صفوة العلماء كان في مقدمتهم ثلاثة من أعظم الأطباء والفلاسفة المسلمين، هم طبيبه الخاص ابن طفيل، وتلميذه القاضي الفيلسوف أبو الوليد بن رشد، والعلامة الطبيب أبو بكر بن زهر.

وقد سبق أن أشرنا إلى شغف الخليفة أبي يعقوب يوسف بالدراسات الفلسفية، وشغفه بملازمة ابن طفيل، والأخذ عليه، كما أشرنا إلى الدور الذي قام به ابن طفيل في الإيعاز إلى تلميذه ابن رشد بعمل تلخيص جديد لشروح أرسطو.

وكان ابن طفيل يقوم بمهمة السفارة بين الخليفة وبين العلماء، ويدعوهم باسمه من مختلف الأقطار، وينبه على أقدارهم لديه، ويحثه على إكرامهم والتنويه بهم، وهو الذي نوه بفضل تلميذه ابن رشد وبراعته لدى الخليفة حتى علت مكانته لديه.

ولما توفي الخليفة أبو يعقوب يوسف في ربيع الآخر سنة ٥٨٠هـ، عقب نكبة جيشه في موقعة شنترين، استمر ابن طفيل في منصبه طبيباً خاصاً لولده الخليفة الجديد أبي يوسف يعقوب المنصور، ولكنه لم يعش بعد ذلك طويلاً إذ توفي بمراكش في أواخر سنة ٥٨١هـ (١١٨٥م)، وحضر الخليفة جنازته.

الخليفة أبو يعقوب يوسف:

كان الخليفة أبو يعقوب يوسف من أعظم خلفاء الدولة الموحدية، وبالرغم من أنه لم يحقق في ميادين الحرب والسياسة نتائج عظيمة كالتي حققها أبوه الخليفة عبد المؤمن وولده الخليفة يعقوب المنصور، فإنه يعتبر مع ذلك، ولا سيما من النواحي الإدارية والعمرانية ثالث هؤلاء الخلفاء الثلاثة الذين بلغت الدولة الموحدية في ظلهم أوج قوتها وعظمتها.

وكان أبو يعقوب إلى جانب ذلك ملكاً عظيماً «شديد الملوكية» على حد قول المؤرخ، بعيد الهمة، وافر البذل والجود، عمت صلاته وأعطياته سائر الطوائف.

ويصفه ابن الخطيب بأنه كان «آية الموحدين في الإعطاء والمواساة»، وفي أيامه ساد الرخاء واستغنى الناس، وكثرت في أيديهم الأموال[(١)].

على أن ألمع وأعظم خلة كان يتسم بها أبو يعقوب هي علمه وأدبه، وقد أفاضت الروايات المعاصرة واللاحقة في التنويه بمواهبه العلمية والأدبية[(٢)].

ويجمل ابن صاحب الصلاة، وهو المؤرخ المعاصر العارف بشخص أبي يعقوب وخلاله مواهبه العلمية في تلك الفقرة:

«كان الأمير أبو يعقوب يوسف رضي الله عنه كاملاً فاضلاً عدلاً ورعاً جزلاً مستظهراً للقرآن، حافظاً له، عالماً بالحديث، متقناً للعلوم الشرعية والأصولية[(٣)]، متقدماً

---

(١) المعجب ص ١٣٣، الإحاطة مخطوط الأسكوريال لوحة ٣٩٥.

(٢) دولة الإسلام في الأندلس. عصر المرابطين والموحدين.

(٣) ابن صاحب الصلاة في «المن بالإمامة» لوحة ٤٦ ب.

في علم الإمام المهدي رضي الله عنه»[1].

على أن ما يجمله ابن صاحب الصلاة في تلك الكلمات القليلة، يفصله لنا المراكشي بإفاضة في حديثه عن أبي يعقوب.

وقد عاش المراكشي قريباً من عصر أبي يعقوب، وكانت تربطه بعدة من أبنائه مثل أبي زكريا يحيى، وأبي عبدالله محمد، وأبي إبراهيم إسحاق روابط وثيقة.

يقول المراكشي: إن أبا يعقوب كان «أعرف الناس كيف تكلمت العرب، وأحفظهم بأيامها ومآثرها وجمع أخبارهم، في الجاهلية والإسلام».

ثم يقول: «إنه كان أحسن الناس ألفاظاً بالقرآن، وأسرعهم نفوذ خاطر في غامض مسائل النحو، وأحفظهم للغة العربية».

ويجب لكي نقدر روعة هذه الصفات في أبي يعقوب، أن نذكر أولاً أنه كان بأرومته من صميم البربر، وذلك سواء من ناحية أبيه أو ناحية أمه.

وقد ولد ونشأ بتينملل عاصمة المهدي، في بيئة بربرية محضة، ولكن يجب أن نذكر إلى جانب ذلك أن أبا يعقوب كانت تحمله نفس الروح العلمية التي امتاز بها أبو الخليفة العالم عبدالمؤمن بن علي، ثم يجب أن نذكر أيضاً أن أبا يعقوب قضى زهرة فتوته في إشبيلية مذ عينه أبوه والياً لها في سنة ٥٥١هـ، وهو في نحو الثامنة عشرة من عمره، حتى وفاة أبيه في سنة ٥٥٨هـ، حينما استدعي لتولي الخلافة من بعده.

ففي هذه الأعوام الثمانية التي قضاها أبو يعقوب في المدينة الأندلسية العظيمة التي كانت قد غدت منذ اضمحلال قرطبه عاصمة الأندلس الفكرية، تفتحت مواهب أبي يعقوب العلمية والأدبية، وقد كانت أشبيلية يومئذ مجمع أقطاب اللغة والعلوم الدينية، وكان أبو يعقوب منذ حداثته حافظاً للقرآن متمكناً من الحديث، حتى قيل إنه كان يحفظ صحيح البخاري، وكان في نفس الوقت بارعاً في الفقه.

وفي أشبيلية تلقى علوم اللغة عن بعض أقطابها، وفي مقدمتهم العلامة اللغوي أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الملك المعروف بابن ملكون، وبرع في النحو والأدب.

---

(١) المعجب ص ١٣٢ و١٣٣.

ولما ولي الخلافة وعاد إلى أشبيلية في جوازه الأول إلى الأندلس، واستطالت إقامته بها زهاء خمسة أعوام أخرى، تجلت في هذه الفترة روعة مواهبه العلمية، وجنح إلى دراسة الفلسفة والطب، واجتمع حوله يومئذ ثلاثة من أعظم أئمة التفكير الإسلامي، هم: طبيبه الخاص الفيلسوف العلامة أبو بكر بن طفيل الوادي آشي، وتلميذه القاضي الفيلسوف أبو الوليد بن رشد، والطبيب العبقري أبو بكر بن عبد الملك بن زهر.

وكان الخليفة يشغف بالأخص بملازمة صديقه وطبيبه ابن طفيل، ولا يصبر على فراقه.

وهكذا أتيح لأبي يعقوب أن يطلق العنان لشغفه بالدراسات الفلسفية في ظل هذا الأفق العلمي الباهر.

ويبدو مما يذكره لنا المراكشي، عن بعض مجالس الخليفة الفلسفية نقلاً عما رواه له أبو بكر بن يحيى القرطبي عن أستاذه ابن رشد أن الخليفة كان يأخذ من الفلسفة بقسط ملحوظ، ويبدي في شرح مسائلها «غزارة حفظ» تدعو إلى الإعجاب.

ويضيف القرطبي إلى ذلك رواية أخرى مفادها أن أبا يعقوب هو الذي أوعز إلى ابن طفيل بوجوب عمل تلخيص جديد لشروح أرسطو، وتقريب أغراضها، وتحرير تراجمها مما يشوبها من الغموض، وأن ابن طفيل هو الذي اختار تلميذه ابن رشد للقيام بهذه المهمة، لما يعلمه من مقدرته وقوة نزوعه وصفاء قريحته، وأن هذا هو الذي حمل ابن رشد حسبما يقول لنا على القيام بتلخيص شروح أرسطو، وهي الشروح التي اشتهر بها ابن رشد، وترجمت فيما بعد إلى اللاتينية، وأذاعت شهرة الفيلسوف المسلم في دوائر التفكير الغربي.

وكان ابن طفيل يقوم بمهمة السفارة بين الخليفة وبين العلماء، ويدعوهم إليه من مختلف القواعد والأقطار، وينبه على أقدارهم لديه، ويحضه على إكرامهم والتنويه بهم، وهو الذي نوه بفضل ابن رشد وبراعته[(١)].

وحمل الخليفة أبو يعقوب شغفه بالدراسات الفلسفية على الاهتمام بجميع كتبها، والتنقيب عنها، وعن غيرها من الكتب الجليلة في سائر أنحاء المغرب والأندلس، وبذل في

---

(١) المعجب ص ١٣٦.

ذلك جهوداً وأموالاً جمة، واجتمع له منها مقادير ضخمة، قيل إنها بلغت قرب ما كانت تبلغه المكتبة الأموية العظيمة أيام الحكم المستنصر.

ويروي لنا المراكشي طرفاً من هذه الجهود، ويكف وقع عمال الخليفة على مجموعات عظيمة من كتب الطب والفلك كانت لدى رجل بأشبيلية يعرف بأبي الحجاج المراني، وأن هذه الكتب كانت قد وقعت إلى أبيه أيام الفتنة بالأندلس[1].

وقد انتهى إلينا من آثار الخليفة أبي يعقوب العلمية بحث ديني يكشف لنا عن براعته في علم الحديث والعلوم الشرعية، وهو كتاب «الجهاد» الذي ألحق بكتاب المهدي بن تومرت، أو كتاب «أعز ما يطلب» وفيه يورد مؤلفه طائفة كبيرة من الأحاديث التي وردت في فضل الجهاد في سبيل الله، والحث عليه، وتبيان محاسنه.

ويلحق بذلك الكلام عن الجهاد ببذل المال، وما ورد فيه أيضاً من الأحاديث، وما يتسم به من الفضائل.

ويحمل هذا الكتاب في خاتمته اسم مؤلفه وهو الخليفة أمير المؤمنين،وتاريخ الانتهاء من وضعه، وهو العشر الأواخر من شعبان سنة تسع وسبعين وخمسمائة، أعني قبيل وفاة واضعه بنحو تسعة أشهر[2].

وكان الخليفة أبو يعقوب كلفاً بالمشاريع الإنشائية العظيمة، وقد قام بإنشاء طائفة من المنشآت العمرانية الهامة، والصروح الجليلة، التي خلدت اسمه، وجعلته في مقدمة خلفاء الموحدين، بل وفي مقدمة ملوك المغرب قاطبة في هذا الميدان.

ويكفي أن نذكر هنا ما قام به في أشبيلية حاضرة الأندلس من المشاريع والمنشآت العظيمة مثل قنطرة طريانة، ومسجد أشبيلية الجامع، وصومعته العظيمة التي أتمها ولده يعقوب المنصور، ومشروع إمداد أشبيلية بالماء، وتجديد أسوارها التي خربها السيل، وإنشاء القصور والبساتين الموحدية العظيمة خارج أشبيلية، وإنشاء قصبة بطليموس العظيمة وإمدادها بالماء، وهي التي ما زالت أطلالها القائمة تنبئ عما كانت عليه من الضخامة

---

(١) المصدر السابق ص ١٤٢.

(٢) راجع فصل الجهاد في كتابه المهدي بن تومرت ص ٣٧٧- ٤٠٠.

والمنعة. وما قام به أخيراً من توسيع حضرة مراكش وتجميلها، وذلك كله حسبما سبق أن فصلناه في مواضعه.

٢ ـ شعره:

وعلى أثر افتتاح قفصه ارتحل الخليفة إلى تونس، وكتب من هنالك برسالة[1] الفتح إلى حضرة مراكش، وإلى الأندلس - إلى أشبيلية وقرطبة - وبعث مع الرسالة بقصيدة طويلة من نظم طبيبه العلامة الفيلسوف أبي بكر بن طفيل، يشيد فيها بالفتح وبالجيش الموحدي، وقد جاء في أولها:

ولما انقضى الفتح الذي كان يرتجى	وأصبح حزب الله أغلب غالب
وساعدنا التوفيق حتى تبينت	مقاصرنا مشروحة بالعواقب
وأنجزنا وعد من الله صادق	كفيل بإبطال الظنون الكواذب
وهبوا كما هب النسيم إذا سرى	ولم يتركوا بالشرق علقة آيب
وأذعن من عليا هلال بني عامر	أبي ولبى الأمر كل مجانب
يغص بهم عرض الفيافي وطولها	وقد زحموا الآفاق من كل جانب

ولما وصل كتاب الفتح،وقصيدة ابن طفيل إلى السيد أبي إسحاق ولد الخليفة ووالي أشبيلية عم البشر والسرور، ومثل لابة أشياخ أشبيلية للتهنئة، وخطب بين يديه الفقيه ابن الجد، وأنشد أبو مروان عبد الملك ابن صاحب الصلاة صاحب تاريخ «المن بالإمامة» قصيدة جاء فيها:

خير البشائر صوغت حمل المنى	بقفول خير خليفة وإمام
وافت كما ابتسم الأمان لخائف	وانهل أثر المحل سكب غمام[2]

ومن أعلام المحدثين والفقهاء أيضاً، أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن محمد بن الصقر الأنصاري الخزرجي، أصله سرقسطة، ومولده بالمرية سنة ٥٠٢هـ، وكان محدثاً بارعاً، وفقيهاً متمكناً، متقدماً في علم الكلام، وكاتباً بليغاً، وشاعراً محسناً، استدعاه أبو عبد الله بن حسون قاضي مراكش المرابطي إلى كتابته، فلما صرف عن القضاء تولى أبو العباس خطة الإمامة، واستمر بها حتى سقطت مراكش وآل الأمر إلى الموحدين.

---

(١) المصدر السابق الصفحة نفسها.

(٢) البيان المغرب القسم الثالث ص ١١٥.

ولما وقعت النكبة، واستباح الموحدون دماء أهل المدينة اختفى أبو العباس حيناً، وكتب له النجاة، حتى نودي بالعفو، ثم استنقذ من الرق، واتصل بالسادة الجدد، أعني الموحدين.

فنظمه عبد المؤمن بين طلبة العلم، وأضفى عليه رعايته، ثم ولاه قضاء غرناطة، ثم قضاء أشبيلية.

وهنالك توثقت صلاته بجاره وصديقه العلامة أبي بكر بن طفيل.

ولما تولى أبو يعقوب يوسف الخلافة عينه للنظر على الخزانة (المكتبة)، وهي عندهم من الخطط الجليلة، لا يتولاها إلا أكابر العلماء. وكتب أبو العباس عدة مصنفات منها «شرح الشهاب»، وكتاب «أنوار الأفكار فيمن دخل جزيرة الأندلس من الزهاد والأبرار». وله شعر جيد معظمه في الإلهيات والزهد. فمن ذلك قوله:

إلهي لك الملك العظيم حقيقة ... وما للورى مهما منعت نقير
تجافى بنو الدنيا مكاني فسرني ... وما قدر مخلوق جداه حقير
وقالوا فقير وهم عندي جلالة ... نعم صدقوا إني إليك فقير

وتوفي أبو العباس بمراكش في جمادى الأولى سنة ٥٥٩هـ (١١٦٤م)، ورثاه صديقه العلامة ابن طفيل بقصيدة بعث بها إلى ولده بمراكش مطلعها:

لأمر ما تغيرت الدهور ... وأظلمت الكواكب والبدور
وطال على العيون الليل حتى ... كأن النجم فيه لا يغور[1]

٣ ـ كتبه وآثاره:

لقد كانت للمناصب الكثيرة والمهمة التي تقلدها ابن طفيل، وخاصة مكانته في بلاط أمراء الموحدين كوزير وطبيب، أثرها الكبير في إتاحة الفرصة له للاطلاع والبحث، وذلك لأن الحياة العقلية كانت أكثر تحرراً في ظل حكم الموحدين «الذين أدخلوا الكلام الأشعري

---

(١) أورد لنا ابن الخطيب في الإحاطة ترجمة ضافية لأبي العباس ج ١ ص ١٨٩ـ ١٩٣، وكذا ابن عبد الملك في الذيل والتكملة. ويقول ابن عبد الملك: إن مولد أبي العباس كان بألمرية سنة ٤٩٢هـ ووفاته سنة ٥٦٩هـ، وبذلك يختلف معه ابن الخطيب في التاريخين. وراجع التكملة لابن الأبار رقم ٢٠١.

إلى المغرب، وكان لهم ولع بالفلسفة[1]».

ولذلك فقد وجد ابن طفيل ضالته في بلاط الموحدين ومكتباتهم. «وقد كان كلفه بالكتب أكثر من حبه للناس، وكان في مكتبة مليكه العظيم يحصل كثيراً من العلم الذي يحتاج إليه في صنعته، أو الذي يرضي ميوله للمعرفة».

يعزو المؤرخون إلى ابن طفيل كثيراً من الكتب، فيصفونها ويذكرون ما فيها، ويتحدثون عنها حديثاً يختلف طولاً وقصراً باختلاف أهمية الموضوعات التي تناولتها هذه الكتب، وذلك مثل كتاب «أسرار الحكمة المشرقية»، ورسائل: في النفس، وفي بعض النواحي الفلسفية الأخرى، ومثل كتابين جليلين ألفهما في الطب فكانا فريدة العقد في عصره، ومثل الرسائل الهامة التي تبودلت بينه وبين ابن رشد حول كثير من المشاكل العلمية والفلسفية.

وقد حدثنا المراكشي أنه هو شخصياً رأى من هذه الكتب عدة رسائل في الفلسفة، وعلى الأخص رسالة في النفس مكتوبة بخط ابن طفيل نفسه.

وقد ذكر ابن رشد أن ابن طفيل له في الفلك نظريات فاخرة.

وذكر أبو إسحاق البتروجي في إحدى رسائله في الفلك: أنه رأى لأستاذه ابن طفيل نظريات فلكية يصح أن تحل محل نظريات بطليموس، ولكننا إذا تعقبنا هذه المؤلفات لم نجد منها في عالم الوجود إلا رسالة حي بن يقظان.

وفي الحق أن هذا الكتاب يحتوي آراء مؤلفه في أهم المشاكل الفلسفية التي كانت تشغل أهل ذلك العصر، وإليك موجز هذه الرسالة وما يستنتجه الباحث من بين سطورها من آراء.

وقد انتهت إلينا لحسن الحظ تلك الرسالة، وهي تلخيص فلسفي رائع لأسرار الطبيعة والخليقة، عرضت خلال حياة وأعمال طفل خلق من «بطن الأرض» في جزيرة مجهولة من جزائر الهند جنوبي خط الاستواء، وهذا الطفل هو «حي»، وقد استطاع بالملاحظة والتأمل

---

(١) راجع في الحديث عن حياته المراجع التالية: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون تأليف عمر فروخ ط ٤، دار العلم للملايين، وتاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام/الدكتور أبو ريان ط ٤ الناشر - دار المعرفة الجامعية.

التدريجي لظروف الحياة ومظاهرها الطبيعية أن يصل إلى أسرار الطبيعة وأسرار الحكمة العليا، وأن يقترب في تأمله وصومه من الله.

وبالرغم من صغر حجم هذه الرسالة الفلسفية، وهو لا يزيد عن خمسين صفحة فقد لفتت بروعتها أنظار النقد الحديث، وترجمت إلى اللاتينية منذ القرن السابع عشر، كما ترجمت بعد ذلك إلى لغات أخرى.

٤ـ طابع فلسفته:

صدر ابن طفيل هذه الرسالة بمقدمة هامة ذكر فيها أن الحامل له على إثبات هذه الآراء في رسالته هو أن أسلافه من علماء الأندلس لم يعنوا بالنظر الحر العناية الجديرة به.

فاشتغل فريق منهم بالعلوم المحفوظة من شرعية ولغوية، ويئس فريق آخر من النظر يأساً تاماً؛ لأنه اقتنع بعدم فائدته؛ إذ إنه لا يرمي إلا إلى أحد شيئين: حقيقة متعذرة التحصيل، وباطل غير مفيد، وليس بينهم شخص جدير بالاهتمام إلا ابن باجه، فهو وحده الذي كان من الممكن أن يظهر من إنتاج عقله ما يسد هذه الثغرة لو لم تعترضه العقبات القاسية التي إحداها: أنه اتقى شر الجمهور، فلم يخض في الفلسفة بصراحة.

وثانيتها: أنه اشتغل بالماديات فألهته عن التفرغ للعلم، وحالت أطماعه في الثروة بينه وبين الاتقان. وثالثتها: أن المنية قصفت زهرة شبابه، وهي لم تزل حديثة التفتح. وأما معاصرو ابن طفيل فرأى أنهم ناشئون في الفلسفة، ولم يقطعوا فيها بعد شوطاً يستحق الذكر، فصمم على أن يتكفل هو بسد هذه الثغرة، فألف هذه الرسالة.

وقد أردنا أن نبسط أمامك صورة من نقد هذا الفليسوف الذي لا يقل عن نقد المحدثين، فنقلنا لك هنا نص عبارته على طولها، لتنظر فيها نظرة المتأمل، وإليك هذا النص:

«والغرض الثاني من الغرضين اللذين قلنا إن سؤالك لن يتعدى أحدهما هو أن تبتغي التعريف بهذا الأمر على طريقة أهل النظر، وهذا ـ أكرمك الله بولايته ـ شيء يحتمل أن يوضع في الكتب، ويتصرف فيه بالعبارات، ولكنه أعدم من الكبريت الأحمر، ولا سيما في هذا الصقع الذي نحن فيه، لأنه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد، ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس به إلا رمزاً، فإن الملة الحنيفة والشريعة المحمدية

قد منعت من الخوض فيه وحذرت عنه، ولا تظنن أن الفلسفة التي وصلت إلينا في كتب أرسطوطاليس وأبي نصر، وفي كتاب «الشفاء»، تفي بهذا الغرض الذي أردته، ولا أن أحداً من أهل الأندلس كتب فيه شيئاً فيه كفاية، وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة قبل شروع علم المنطق والفلسفة فيها قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم، وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً، ولم يقدروا على أكثر من ذلك، ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشيء من علم المنطق فنظروا فيه، ولم يفض بهم إلى حقيقة الكمال فكان فيهم قول من قال:

برح بي أن علم الورى اثنان ما إن فيهما مزيد
حقيقة يعجز تحصيلها وباطل تحصيله ما يفيد

ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحذق منهم نظراً وأقرب إلى الحقيقة، ولم يكن فيهم أثقب ذهناً، ولا أصح نظراً، ولا أصدق رؤية من أبي بكر بن الصائغ، غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه، وبث خفايا حكمته، وأكثر ما يوجد له من التآليف إنما هي غير كاملة ومجذومة من أواخرها ككتابه في النفس، وتدبير المتوحد، وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعة، وأما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل مختلفة، وقد صرح هو نفسه بذلك، وذكر أن المعنى المقصود برهانه في رسالة الاتصال ليس يعطيه ذلك القول عطاء بيناً إلا بعد عسر واستكراه شديد، وأن ترتيب عباراته في بعض المواضع على غير الطريق الأكمل، ولو اتسع له الوقت لمال لتبديلها، فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل، ولم نلق شخصه.

وكان هدفه الأساسي من هذه القصة إثبات أن الإنسان ليس بفطرته السليمة يستطيع أن يصل إلى خالق هذا الكون ومدبره «فوصف فيها حال متوحد عاش منذ نشأته الأولى بجزيرة نائية خالية، وظل يتدرج بنفسه في مدارج المعرفة من المحسوس إلى المعقول، ومن الجزئي إلى الكلي، ومن البسيط إلى المركب، ومن العرض إلى الجوهر، ومن المعلول إلى العلة، حتى عرف الحقائق كلها، وعرف عللها، وعلة العلل أو العلة الأولى»(١).

(١) الموسوعة العربية الميسرة/ إشراف محمد شفيق غربال ـ المجلد الأول دار إحياء التراث العربي ص ٢٠.

أما عن تفصيل القصة «فإن أحداثها تجري على جزيرتين يسكنها مجتمع إنساني تقليدي تسود فيه الشهوات والنزعات الدنيا، وأهله يحاكون الحقائق بأخيلة الخيال، واعتقادهم الديني سطحي ساذج، فهم يقبلون ظاهر النصوص بمدلولاتها الحسية.

وقد جاء القرآن على هذه الصورة لكي يخاطب هؤلاء العامة الذين يرفضون جميع صور التأمل العقلي، ويعزفون عن التعمق واستبطان النصوص وتأويلها، وقد ظهر في هذه الجزيرة فَتَيَان أحدهما «سلامان» والآخر «أبسال» تميزا عن أهل الجزيرة بالفضل وسمو النظر العقلي، وبتغلبهما على الشهوات، وكان الأول ذا نزعة عملية؛ فنجده يساير العامة، ويقبل دينهم في الظاهر، ولا يلبث أن يسيطر عليهم.

أما الثاني فإنه ينزع نزعة عقلية صوفية، ويعتزل مجتمع الجزيرة، ويولي وجهه نحو جزيرة مجاورة يظن أنها قفر من السكان، وهذه هي الجزيرة النائية التي تجري عليها أحداث القصة[1].

وفي هذه الجزيرة يسكن حيّ بن يقظان، وهو قد نشأ في هذه الجزيرة وترعرع على الفطرة، وقد يكون ألقي به في اليم طفلاً فاستقر على الجزيرة، أو يكون قد تولد طبيعياً من العناصر الطبيعية، وقد تكفلت به ظبية فأرضعته، ثم أخذ يتدرج في مدارج المعرفة فتعلم بنفسه كيف يكفي حاجاته المادية، وقد كافح «حي» حتى خرج من الطور الحيواني الأول، ثم انبعث لديه شعور ديني مصدره التعجب من اكتشافه النار، وهو يحظى في حياته البريئة من المادة برعي النبات والحيوان، ويعنى بنظافة جسمه وملبسه، ويحاول تصحيح حركاته، ويقتصر في أكله على ما يقيم الأود، فلا يسرف في الغذاء ولا في أكل اللحوم، ثم هو يمر خلال حياته في سبع مراحل، كل منها سبع سنين، يصل في نهايتها إلى حالة الفناء، حتى يصير عقلاً خالصاً فتكون روحه مرتبطة بالعالم العلوي، وتكون غايته أن يلتمس الواحد في كل شيء، وأن يشهد الحضرة الإلهية، فيرى الطبيعة كلها تنزع إليه، ويرى التجلي الإلهي شاملاً، ويكون عمره قد أشرف على الخمسين.

وحينذاك يحدث اللقاء بينه وبين أبسال الذي هجر الجزيرة الأولى ليعتكف في الثانية زاهداً في الدنيا وفي مجتمع الناس. وقد كان تفاهمهما صعباً في بداية الأمر، ولكن أبسال فهم لغة حي.

---

(١) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٥٦٠ـ ٥٦٢.

وقد اكتشفا أن العقيدة السائدة في مجتمع الجزيرة الأولى قد انتهى إليها حي وعرفها بدقة أكثر كمالاً بهداية العقل الفعال، وعرف أبسال أن العقيدة ما هي إلا رمزاً للحقيقة الروحية المحجوبة عن البشر بسبب تعلقهم بالعالم المادي المحسوس وعاداتهم الاجتماعية، وأنه لكي تتكشف جوانب الحقيقة يجب استخدام منهج التأويل الرمزي، فالعقيدة ظاهر وباطن، ولكنها في حقيقة أمرها شيء واحد يفهمه العامة على مستوى حياتهم المادية وإدراكاتهم المشوبة بالخيال، ويفهمه الخاصة أو المتوحدون على مستوى الكمال العقلي بحسب إدراكاتهم.

وتمضي القصة فنجد «حي» يصحب «أبسال» في رحلة إلى الجزيرة المجاورة لكي يخرج أهلها من حالة الجهل ويعلمهم أسرار الحقيقة.

ولكن «حي» لاحظ أنه كلما أمعن في شرحه الفلسفي كلما ازداد نفور العامة من الناس منه، حتى واجهوه بالعداوة، فاضطر إلى الرحيل هو وأبسال عن الجزيرة عائدين إلى جزيرتهما الخالية، لكي يعتكفا لعبادة الله عبادة روحية خالصة حتى يدركهما الموت.

وقد أدركا بالتجربة أن مجتمع البشر لا أمل في شفائه من الجهل والسطحية، وأن الحقيقة لا يقوى على إدراكها وطلبها سوى قلة من المتوحدين، فمن لهم قوة الإرادة والقدرة على التخلي عن مطالب البدن وحاجات الدنيا.. لقد اتضح لهما أن العامة لا قدرة لها على إدراك الحقيقة، وأن النبي محمداً ﷺ كان على حق حينما عرض عليهم الحقائق الدينية في صورة أمثال حسية، ولم يجهر بالمكاشفات النورانية الكاملة، تلك التي لا يدركها سوى قلة من المتوحدين أي الفلاسفة المتصوفين[1].

وقد اختلف المحققون لقصة «حي بن يقظان» حول القصد منها، وما الذي كان يهدفه ابن طفيل من وراء قصة حي بن يقظان: فمنهم من قال «إنه يقصد من ورائها استعراض أحوال الإنسان لو لم ينزل عليه وحي، وكيف أنه يستطيع وحده أن يصل بدون معلم إلى حقائق الوحي وأصول العقيدة» ومنهم من قال: «إنه يقصد بهذه القصة بيان التطابق بين العقل والنقل، بين الدين والفلسفة من حيث إنهما يعبران عن حقيقة واحدة، فالدين يصورها بصورة حسية والعقل يكتشفها ويصوغها في قالب عقلي»[2].

---

(١) المصدر السابق ص ٥٦٢.

(١) المصدر السابق ص ٥٦٢.

تأثر ابن طفيل في مباني الرسالة بخيال ابن سينا، وتأثر في معانيها وآرائها بمذاهب: أرسطو والفيثاغورية والأفلاطونية الحديثة كما سنشير إلى ذلك في موضعه، فجاءت هذه الرسالة خيالية شائقة في صورتها وأسلوبها، فلسفية عميقة في موضوعها ومراميها على نحو رسائل أفلاطون والأفلاطونية الحديثة، التي كان مؤلفوها يصوغونها في صيغ أساطير قديمة، ويخلقون لها أبطالاً يجرون على ألسنتهم آراءهم وآراء خصومهم.

أما غاية المؤلف من هذه الرسالة فلم تكن ـ كما فهم عبد الواحد المراكشي ـ محاولة عرض كيفية بدء الخلق، أو بيان أصل النوع الإنساني فيما يرى الفلاسفة، وإنما غايته الأساسية هي إيضاح رأيه في كيفية المعرفة، وهو يتلخص في أن الإنسان يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقائق، ولو كان قد نشأ في عزلة تامّة، ولم يتلق أية ثقافة خارجية، ولم يحتمل أقل أثر من غيره إلا أثر العقل الفعال الذي ينير عقله، وكذلك يستطيع أن يدرك هذه الحقائق ويتذوقها إذا لقنه غيره إياها، ولكن على شرط أن يكون هذا الإنسان من الخاصة، الذين منحتهم السماء موهبة فلسفية كحي بن يقظان بطل رواية فيلسوفنا الذي أدركها وحده، وكصديقه (أبسال)الذي أدركها أولاً بوساطة الدين ثم بوساطة «حي»، وذلك لأن العامة ليس لديهم الاستعداد لإدراك هذه الحقائق، ولأن المجهود الذي يبذل في تهذيبهم يذهب عبثاً كما ذهب مجهود «حي» وصاحبه في تهذيب أهل الجزيرة الأخرى.

ومهما يكن القصد من وراء هذه القصة فإن ابن طفيل استطاع منها أن يعبر عن التقاء الحكمة المشرقية بالفلسفة اليونانية، وكانت محاولته هذه استمراراً لمحاولات ابن سينا والسهروردي.

ونضيف أن قصة حي بن يقظان تعبر بحق عن اتجاهات ابن طفيل الفلسفية والمبادئ التي كان يعتنقها ومن ذلك:

«أن ابن طفيل سار على منوال ابن باجه في تدبير المتوحد من حيث اهتمامه بالعلاقة بين الفرد والمجتمع، ولكن ابن طفيل يختلف عنه في تركيز اهتمامه على الفرد وحده. وهو لا يقصد أن الفرد يستطيع أن يعيش بمعزل عن المجتمع كما ظن بعض المؤرخين والمفسرين للقصة؛ إذ إنه يستمد إلهامه من أشواق العقل الفعال الذي هو مصدر العلم والمعرفة للإنسان أفراداً وجماعات، وذلك على الرغم من أن القصة تبين في الظاهر كيف يستطيع

الإنسان دون استعانة خارجية - أي بدون معلم - أن يصل إلى معرفة العالم العلوي ومعرفة الله والخلود»[1].

وتبعاً لذلك فإن ابن طفيل يرى أن هناك تطابقاً بين العقل والنقل، أو بمعنى آخر أن الفرد بإمكانه أن يصل إلى الحقائق التي أرسل بها الرسل، وذلك عن طريق اتصاله بالعقل الفعال «ففي الوقت الذي يمكن تبرير إرسال الرسل إلى عامة الناس الذين يعجزون عن الوصول إلى أصول العقائد بدون معلم أو مرشد خارج عن أنفسهم، نجد أن المتوحدين ليسوا بحاجة إلى الرسل لأنهم يستطيعون الوصول إلى حقائق الوحي بعقولهم وبهداية العقل الفعال»[2].

وبالتالي فإن المعرفة اليقينية تأتي عن طريقين: طريق العقل، وكذلك عن طريق الدين، ولكن ابن طفيل «يفضل معرفة حي بن يقظان (من طريق العقل) على معرفة أبسال (عن طريق الدين)؛ وذلك لأن أبسال لما سمع من حي بن يقظان ما سمع - من المعرفة - اتضح بصر قلبه وأنفقد من نار خاطره، وتطابق عنده المعقول والمنقول، وقربت عليه طرق التأويل، ولم يبق عنده مشكل في الشرع إلا تبين له، ولا مغلق إلا انفتح، ولا غامض إلا اتضح، فالتزم خدمته والامتداد به، والأخذ بإشارته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التي كان قد تعلمها في ملته»[3].

هـ - موقف ابن طفيل من الشريعة والفلسفة:

لقد قسم ابن طفيل في قصته حي بن يقظان المجتمع الإنساني إلى فريقين غير متساويين عامة وهم الأغلبية، وخاصة وهم ذوي الفطرة الفائقة، وحدد صفات كل فريق. (فمن خصائص العامة الجبن عن التفكير المستقل، والتعلق بما يدين به المجموع، وهم يتمسكون دائماً بظاهر الأمور، ويقيدون أنفسهم بالألفاظ، وقلما يفطنون لما أريد من الشرع، وهم شديدو الإيمان بالأشخاص لا بالمبادئ؛ فإذا اعتقدوا بشخص تبعوه خطأ أو صواباً؛ لأنهم قلما يستطيعون فهم المبادئ.

---

(١) المصدر السابق ص ٥٥٩.

(٢) المصدر السابق ص ٥٦٣.

(٣) تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ص ٦٤٠.

أما الخاصة من ذوي الفطرة الفائقة فهم أهل التفكير، ولذلك كانوا فيما يتعلق بالدين أشد غوصاً على الباطن، وأكثر عثوراً على المعاني الروحانية، وأطمع في التأويل، وأميل إلى العزلة والانفراد عن العامة.

والخاصة أميل إلى التفكير، والعبادة العقلية منهم إلى الشرع والعبادات الشرعية)[١].

وقد حدد ابن طفيل تبعاً لموقفه من العامة والخاصة موقفه من الشريعة والحكمة أو الفلسفة.

فالفلسفة عنده «سبيل لتطور العقل الإنساني نحو الكمال والخير لأفراد معدودين من ذوي الفطرة الفائقة» وإن الفلسفة تؤدي إلى سعادة كاملة «فسعادة الفلاسفة عن طريق العقل سعادة كاملة مطلقة»[٢].

أما الشرائع «فيما جاءت من الفرائض والعبادات ومن القول بأنواع الثواب والعقاب ليست سوى وازع اجتماعي للعامة، تهيء لهم أسباب التغلب على شقاء الحياة المادية، وتمنع بعضهم عن الاعتداء على بعضهم الآخر»[٣].

ويرى كذلك «أن الغاية العملية من الدين والفلسفة واحدة، ولكن الدين تختلف اختلافاً أساسياً في سبله وفي تفاصيله وفي الأسس التي يقوم عليها، وللدين فضل واحد على الفلسفة، وهو أنه يحاول أن يهيء سعادة الكثرة المطلقة من البشر. بينما الفلسفة لا تستطيع أن تسعد إلا أفراداً قليلين ذوي استعداد خاص»[٤].

بيد أن سعادة العامة عن طريق الشرائع ناقصة، في حين أن سعادة الخاصة عن طريق العقل مطلقة كاملة.

وهكذا نرى أن ابن طفيل قد ساوى بين الدين والفلسفة، وذلك حين اعتبر أن كلاهما ينتهي إلى نتيجة واحدة، وحين قصر الدين على العامة لأنهم لا قدرة لهم على المعنى فيما وراء ذلك، أما الفلاسفة أو ذوو الفطرة الخاصة فهم القادرون على السمو لإدراك ما وراء ظواهر الدين، وفي هذا مغالاة شديدة، لأن العقل مهما بلغ من القوة على إدراك

---

(١) المصدر السابق ص ٦٣٩.
(٢) المصدر السابق ص ٦٤٠.
(٣) المصدر السابق ص ٦٤١.
(٤) المصدر السابق ص ٦٤١.

الحقائق فإنه يظل عاجزاً في أمور كثيرة، والدين لم يأت لكي يهدي العامة فحسب، إنما جاء من أجل هداية العقل إلى الأمور التي لا يستطيع أن يصل فيها إلى حل.

وابن طفيل حين ظن غير ذلك وساوى الفلسفة بالدين إنما كان متأثراً إلى حد كبير بأسلافه من مفكري وفلاسفة الشرق.

٦ـ فلسفته الإشراقية:

لقد كان لابن طفيل ملكة شعرية رقيقة، وأثر عنه الأشعار الجيدة، وكان كثير العكوف على قراءة الكتب وبخاصة كتب الفلسفة والأدب، ونظراً لقراءاته المتنوعة وعدم اقتصاره على كتب الفلسفة فحسب فقد قيل عنه «إنه بين فلاسفة الغرب بمثابة الرجل الذي يهوى الفلسفة، أو الرجل غير المتخصص الذي يلم بأشياء من غير أن يتعمق فيها»[١].

وهذا القول يشير إلى أن ابن طفيل لم يكن فيلسوفاً بمعنى الكلمة، إنما كان محباً للفلسفة، وقارئاً لها فحسب.

غير أن هذا القول لا يمكن أخذه هكذا دون النظر فيه؛ فإطلاق القول بأن ابن طفيل كان مجرد هاوٍ للفلسفة قد يعبر عن وجهة نظر شخصية، وذلك لأن ابن طفيل لم يكن في الواقع مجرد قارئ للفلسفة، بل كانت له آراء فلسفية في جوانب عديدة، وقد ظهرت هذه الآراء في كتابه حي بن يقظان ـ كما أشرنا سابقاً ـ بل أن البعض يذهب إلى أبعد من ذلك، فيرون أن فلسفة ابن طفيل تلتقي مع فلسفة ابن باجه في عدة جوانب، إلا أنها تنفرد عنها في جعل الذوق الوسيلة المثلى للمعرفة والاتصال.

وابن باجه كما هو معروف فيلسوف لامع في بعض الآراء، ثم مخالفته في جوانب أخرى تدل على أنه لم يكن مجرد قارئ للفلسفة، إنما كانت له آراء فلسفية خاصة به.

وقد ذهب مؤرخو الفلسفة إلى أن السبب في الاختلاف بين فلسفة ابن باجه وفلسفة ابن طفيل، أن ابن طفيل حاول أن يعرف كل شيء عن العالم المادي وعالم العلل والأسباب بالعقل، ولكنه عجز لما أراد البرهان على وجود الله، فانقلب صوفياً وعرف الله عن طريق القلب، «أما ابن باجه فقد كان فيلسوفاً عقلياً محضاً».

---

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٣٧٦.

وقد جعل ابن طفيل «الذوق وسيلة إلى أرقى درجات المعرفة والاتصال بالله، ولهذا كانت فلسفة ابن طفيل أقرب إلى الحكمة الإشراقية منها إلى الفلسفة النظرية العقلية الخالصة، أو إلى التصوف الديني القائم على الوجد والذوق».

٧ـ عرض رسالة حي بن يقظان ورمزياتها:

«حي بن يقظان» هي رسالة صغيرة انتشرت انتشاراً واسعاً، ونقلت إلى مختلف الثقافات الأجنبية، وكان لها أثر عظيم في الفكر الأوروبي؛ لأنها كتبت بأسلوب أدبي قصصي . . .

وأشخاص هذه الرواية هم شخوص رمزية . . . وتأثرت بها الكثير من القصص الأجنبية، فكان للفكر العربي من خلال «حي بن يقظان» أثر كبير على مسيرة الفكر الأوروبي.

وتعتبر «رسالة ابن طفيل» هذه ذات قيمة فلسفية كبيرة، فهي عمل فريد يخص «ابن طفيل» وشاء التاريخ ألا يحتفظ بشيء من آثاره إلا هذه الرسالة التي تمثل كل آراء ابن طفيل في العقل والطبيعة والنفس . . . وهي قصة ذات طابع رمزي تتكلم عن الحقيقة المطلقة في أشكالها الرمزية.

وهي تتحدث عن الحقيقة المطلقة في عرف الدينيين، والحقيقة المطلقة في عرف الفلاسفة المتأملين . . .

والأشخاص الذين دارت حولهم أحداث القصة في حقيقة الأمر شخوص رمزية يمثلون طوائف الباحثين عن الحقيقة المطلقة.

ويظهر من خلال تلك القصة أن ابن طفيل كان من الإشراقيين، وقد حاول بطريق التأمل أن يحل معضلة كبرى شغلت حكماء عصره، وهي علاقة النفس البشرية بالعقل الأول، فلم يقنع ابن طفيل برأي الغزالي الذي اكتفى بالتصوف، إنما اتبع رأي (ابن باجه) وأظهر نمو الفكر الإنساني درجة درجة في شخص إنسان منقطع بعيد عن مشاغل الحياة، سليم من آثارها وأدرانها، واختار ابن طفيل مخلوقاً لم يعلم من الحياة شيئاً، وقد نما عقله في الانفراد المطلق بذاته، وتنبه فكره بقوته وبدافع من العقل؛ فأحاط بفهم أسرار الطبيعة، وحل أعضل المسائل الإلهية . . .

هذا ما أراده ابن طفيل من رسالته «حي بن يقظان».

استخدم ابن طفيل في قصته «حي بن يقظان» الكثير من الأسماء التي في الحقيقة ليست أسماء، وإنما كانت مجرد رموز ترمز لهدف أو حقيقة معينة، فلم يقصد بتلك الأسماء أناساً حقيقيين، بل هم من فسيح خياله الواسع، بهدف أن يوضح للقارئ المغزى والهدف الإنساني للقصة.

أولاً: بالنسبة للجزيرة التي نشأ فيها (ابن يقظان) فهي رمز فلسفي، استخدمه ابن طفيل في القصة ويعني بها (الحقيقة العقلية)، أما حي بن يقظان فهو (العقل الواعي اليقظ).

أما (أبسال) فيمثل (الحقيقة الدينية الهادئة السالفة) وأن خروج (أبسال) من جزيرته الأولى إلى جزيرته الثانية هذا معناه (أن العقيدة والحقيقة الدينية تتنافى في العقيدة الشعبية والأساطير).

أما (سلامان) فيمثل (رمزاً لرجل الدين المتعلق بالظاهر المتجنب للتأويل، المتوقف عند الأعمال الظاهرة والمعاني القريبة).

لذلك تعتبر قصة حي بن يقظان السفر الخالد لابن طفيل، لأنها الأثر الوحيد الذي وصل إلينا من مؤلفات ابن طفيل، وترجع أهمية هذه القصة إلى أنها تعكس آراء ابن طفيل سواء في الدين أو الأخلاق أو في الفلسفة.

وقد صاغ ابن طفيل قصته بأسلوب قصصي شائق جمع فيها أسرار الحكمة المشرقية، وأفاد من التراث اليوناني والتراث الفلسفي، إلى جانب تأثره بالفكر الإسلامي.

وهذه القصة تهدف إلى بيان أن الإنسان يستطيع بدون استعانة خارجية وبوحي من عقله أن يصل إلى العالم العلوي وأسراره - أي إلى الحق سبحانه وتعالى - أو بمعنى آخر فإن الهدف من الرسالة بيان أنه ليس هناك تعارض بين الدين والفلسفة، ولا بين العقل والنقل، فكلاهما ينتهي إلى حقيقة واحدة يصورها الدين أمثلة حسية، ويعرضها العقل مجردة لذوي الفطرة الفائقة أو المتوحدين كما سماهم ابن باجه.

أما قصة حي بن يقظان فإن أحداثها تدور على جزيرتين:

أولاً: تمثل مجتمعاً إنسانياً تقليدياً وصلت إليه إحدى الملل الصحيحة المأخوذة عن

الأنبياء المتقدمين صلوات الله وسلامه عليهم، إلا أنه مع مرور الزمن دخلت على هذه العقيدة العديد من الأساطير والحكايات الشعبية (الفلوكلور)، فاتخذت مع العقيدة الصحيحة وكونت العقيدة الشعبية التي أصبح يدين بها أهل الجزيرة. وقد ظهر في هذه الجزيرة فَتَيَان «تميزا عن أهلها بالفضل والرغبة في الخير».

وكانت لديهم نزعة فكرية تتجه نحو البحث والنظر، إلا أن أحدهما وهو سلامان اتجه وجهة عملية، ورأى أن الطريق الصحيح يكون بمجاراة العامة والسيطرة عليهم، وقد تحقق له ذلك.

أما الآخر وهو أبسال فإنه كان ينزع نزعة صوفية، وكان به ميل نحو العزلة والانطراد والنفور من العامة، وحب التفكير في أوامر الدين وطلب التأويل، ولّما لم يستطع أن يقوم بذلك في مجتمعه العاكف على الموروثات الرافضة للتأويل عزم على الرحيل إلى جزيرة مجاورة - ظن أنها خالية - يستطيع فيها الانصراف للزهد والدرس، وعبادة الله عبادة صحيحة.

أما الجزيرة الثانية فقد صور لنا ابن طفيل أن فيها طفلاً متوحداً - حي بن يقظان - نشأ في هذه الجزيرة وترعرع على الفطرة، وقد يكون ألقي به في اليم طفلاً فاستقر على الجزيرة، أو يكون قد تولد طبيعياً من العناصر الطبيعية، وقد كفلته ظبية فأرضعته حتى كبر.

ولقد اهتم ابن طفيل ببيان الحياة العقلية لحي بن يقظان، فقسم حياته سبعة أدوار سماها أسابيع كل أسبوع سبع سنين، تدرج خلالها عن طريق المجاهدات الروحية والجسدية والنظر العقلي الخالص والانتقال من الحس إلى المجرد إلى أن استطاع في آخرها الوصول إلى الحقيقة المطلقة أي الله، وذلك كان بإلهام وإشراق من العقل الفعال، وفي هذه المرحلة التقى أبسال مع حي فتفاهما، وكان السبب الذي حمل أبسال على الاتفاق مع حي والتفاهم معه: أنه تبين أن الحقيقة التي توصل إليها عن طريق الهداية الدينية هي نفس الحقيقة التي توصل إليها حي عن طريق مجاهداته وتأملاته العقلية، ولكنها عند حي أكثر وضوحاً وكمالاً.

الصور الرمزية وما تهدف إليه في قصة حي بن يقظان:

ابن طفيل في قصته هذه لا يحكي سيرة أشخاص حقيقيين، فليس هناك أشخاص

يسمون: حي، أو أبسال، أو سلامان، وكذلك الأحداث التي عرضها فهي لم تقع فعلاً، ولم تكن هذه الأسماء وهذه الأحداث سوى رموز قصد من ورائها معاني هي مضمون فلسفته.

فقد كان حي بن يقظان لساناً لبسط آياته الحقيقية. وفيما يلي عرض لهذه الرموز والمعاني التي قصد من ورائها بث آرائه وفلسفته مع التدليل على ذلك من الرسالة:

حي بن يقظان أو المعرفة العقلية: يرمز به إلى العقل البشري الساعي إلى المعرفة، أي العقل الواعي اليقظ الذي يستطيع عن طريق الملاحظة والبحث والتفكير العميق أن يتوصل إلى إدراك حقيقة الطبيعة والسماء حتى يعرف نفسه، ثم يصل بعد ذلك إلى الحقيقة المطلقة، وهي معرفة الله سبحانه وتعالى.

وهذه المعارف المتدرجة التي تعين العقل الباحث في نهايتها إلى معرفة الخالق.

ذلك ما نلاحظه في قصة «حي بن يقظان» الذي يمثل العقل. فحياته تصور التطور الصاعد للعقل البشري من جزئيات من حوله إلى أن يدرك الحقيقة المطلقة، وهذا التدرج يعرضه ابن طفيل منذ بداية القصة إلى أن ينتهي إلى غايته فيقول:

«فلما حصل له العلم بهذا الموجود الثابت الوجود الذي لا سبب لوجوده، وهو سبب لوجود جميع الأشياء، أراد أن يعلم بأي شيء حصل له هذا العلم، وبأي قوة أدرك هذا الوجود: فتصبح حواسه كلها وهي: السمع، والبصر، والشم، واللمس، والذوق لا تدرك شيئاً إلا جسماً أو ما هو في جسم، وذلك أن السمع إنما يدرك المسموعات، وهي ما يحدث من تموج الهواء عند تصادم الأجسام، والبصر إنما يدرك الألوان، والشم يدرك الروائح، والذوق يدرك الطعوم، واللمس يدرك الأمزجة والصلابة واللين والخشونة والملاسة.

وكذلك القوة الخيالية لا تدرك شيئاً إلا أن يكون له طول وعرض وعمق، وهذه المدركات كلها من صفات الأجسام، وليس لهذه الحواس إدراك شيء سواها، وذلك لأنها قوى شائعة في الأجسام، ومنقسمة بانقسامها فهي لا تدرك إلا جسماً منقسماً، لأن هذه القوة إذا كانت شائعة في شيء منقسم، فلا محالة أنها إذا أدركت شيئاً من الأشياء فإنه ينقسم بانقسامها فإذن كل قوة في جسم، فإنها لا محالة لا تدرك إلا جسماً أو ما هو في جسم، وقد تبين أن هذا الموجود الواجب الوجود بريء من صفات الأجسام من جميع الجهات، فإذن لا سبيل إلى إدراكه إلا بشيء ليس بجسم، ولا هو قوة في جسم، ولا

تعلق له بوجه من الوجوه بالأجسام، ولا هو داخل فيها، ولا خارج عنها، ولا يتصل بها، ولا منفصل عنها، وقد تبين له أن إدراكه بذاته، ورسخت المعرفة به عنده، فتبين له بذلك أن ذاته التي أدركه بها أمر غير جسماني، ولا يجوز عليه شيء من صفات الأجسام، وأن كل ما يدركهُ من ظاهر ذاته من الجسمانية فإنها ليست حقيقة ذاته، وإنما حقيقة ذاته ذلك الشيء الذي أدرك به الوجود المطلق الواجب الوجود. فلما علم أن ذاته ليس هذه المتجمسة التي يدركها بحواسه، ويحيط بها هان عنده بالجملة جسمه، وجعل يفكر في تلك الذات الشريفة التي أدرك بها ذلك الوجود الشريف الواجب الوجود، ونظر في ذاته الشريفة هل يمكن أن تبيد أو تفسد أو تضمحل، أو هي دائمة البقاء؟

فرأى أن الفساد والاضمحلال إنما هو من صفات الأجسام، بأن تخلع صورة وتلبس أخرى، قيل الماء إذا صار هواء، والهواء إذا صار ماء، والنبات إذا صار تراباً أو رماداً، والتراب إذا صار نباتاً فهذا هو معنى الفساد.

وأما الشيء الذي ليس بجسم ولا يحتاج في قوته إلى الجسم وهو منزه بالجملة عن الجسمانية فلا يتصور فساده ألبتة.

أبسال: يرمز به إلى الحقيقة الدينية الصحيحة البعيدة عن الموروثات والأساطير، أو بمعنى آخر يرمز به إلى المتدين العاقل الذي فهم الدين على حقيقته، ولم يتأثر بالمؤثرات التي أضيفت إليه. والدليل على ذلك من القصة قوله «فأما أبسال فكان أشد غوصاً على الباطن، وأكثر عثوراً على المعاني الروحانية، وأطمع في التأويل.

سلامان: يرمز به إلى الإنسان الفاهم للدين حق الفهم، إلا أنه يرى - بحكم نشأته الاجتماعية ونزعته العملية - إلى أن من الحكمة الأخذ بظاهر الدين ومجاراة العامة حتى يستطيع السيطرة عليها، أو بمعنى آخر فإن سلامان يمثل العلماء العارفين بالحق، إلا أنهم يؤثرون أحوال الدنيا وشهواتها على الاعتزال والتأمل والبحث.

فنراه يقول: «وأما سلامان صاحبه فكان أكثر احتفاظاً بالظاهر، وأشد بعداً عن التأويل، ووافق عن التصوف والتأمل».

الجزيرة التي تربى فيها حي بن يقظان: ترمز إلى جزيرة العقل الحر الباحث عن الحقيقة، أو بمعنى آخر جزيرة الحقيقة العقلية القائمة على البحث والنظر، البعيدة عن الأوهام والخيالات.

وما يؤكد ذلك من القصة قول ابن طفيل: «لأن تلك الجزيرة أعدل بقاع الأرض هواء، وأتمها لشروق النور الأعلى عليها استعداداً».

الجزيرة الثانية: ترمز إلى المجتمع التقليدي ذي العقيدة الدينية الشعبية، والتي هي عبارة عن ملة صحيحة دخلت عليها شعبيات وأعراف وأساطير فتكونت بذلك عقيدة جديدة.

لذلك فإن الاعتقاد الديني عند أهل هذا المجتمع سطحي ساذج، فهم يقبلون ظاهر النصوص بمدلولاتها الحسية، ويرفضون التأويل.

وهذا النموذج ينطبق على المجتمع الأندلسي الرافض للفكر الحر، فكان ابن طفيل يرمز بهذه الجزيرة إلى المجتمع الأندلسي، **يقول ابن طفيل في ذلك:**

«ذكروا أن جزيرة قريبة من الجزيرة التي ولد بها حي بن يقظان ـ على أحد القولين المختلفين في صفة مبدئه ـ انتقلت إليها ملة من الملل الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء المتقدمين صلوات الله عليهم، وكانت ملة محاكية لجميع الموجودات بالأمثلة المضروبة التي تعطي خيالات تلك الأشياء، وتثبت رسومها في النفوس حسبما جرت به العادة في مخاطبة الجمهور، فما زالت تلك الملة تنتشر بتلك الجزيرة، وتتقوى وتظهر حتى قام معها ملكها وحمل الناس على التزامها».

واستطاع أبسال أن يجول بنظره هنا وهناك مستعيناً بعقله تارة وبوجدانه تارة أخرى، وبما أعطي من وسائل الفكر حتى وجد نفسه لا يستطيع أن يظل عاكفاً على ما ألفه قومه من عبادة الشعبيات، فوجد من نفسه دافعاً يدفعه إلى البحث عن الحقيقة في ميدان آخر، وبأسلوب آخر وبرؤية أخرى ليطمئن إليها وجدانه، ويحيا بها شعوره، ويتجاوب معها عقله، فيمم شطره نحو جزيرة أخرى كانت تتراءى له على مرمى البصر، فركب البحر والتقى فيها بحي بن يقظان.

وجزيرة حي بن يقظان تمثل جزيرة العقل الباحث الحر عن الحقيقة، وحي بن يقظان يمثل العقل الواعي اليقظ، وأبسال يمثل الحقيقة الدينية التي تتميز بالهدوء والطمأنينة، فرحلة أبسال من جزيرة العقائد الشعبية إلى جزيرة الحقيقة العقلية تعني أن الحقيقة الدينية لا تجامع الشعبيات، وأن استقرارها بجانب «حي» تعني أن الحقيقة الدينية لا تتناقض مع الحقيقة الفلسفية العقلية.

فجعل أبسال يسأله - أي - «حي» عن شأنه، وعن انتقال أبسال من جزيرته الأولى إلى الجزيرة التي نشأ فيها حي يرمز: إلى أن الحقيقة الدينية لا تقبل الشعبيات والموروثات التي أضيفت إليها، وأن الملة الصحيحة ليست تلك العقيدة الشعبية التي يعتنقها العامة، ويتعصبون لها ويرفضون أي تأويل فيها.

وما يشير إلى ذلك قول ابن طفيل: «وكان في تلك الشريعة أقوال تحمل على العزلة والانفراد، وتدل على أن الفوز والنجاة فيهما، وأقوال أخرى تحمل على المعاشرة وملازمة الجماعة، فتعلق أبسال بطلب العزلة، ورجح القول بها لما كان في طباعه من دوام الفكرة، وملازمة العبرة، والغوص على المعاني، وتعلق سلامان بملازمة الجماعة، ورجح القول بها، لما كان في طباعه من الجبن عن الفكرة والتصرف فكانت ملازمته الجماعة عنده مما يدرأ الوسواس، ويزيل الظنون المعترضة، ويعيذ من همزات الشياطين، وكان اختلافهما في هذا الرأي سبب افتراقهما».

ثانياً: الأسباب التي جعلت أبسال يخرج من جزيرته:

«كان قد نشأ بتلك الجزيرة (الأولى) فتيان من أهل الفضل والرغبة في الخير يسمى أحدهما «أبسال» والآخر «سلامان»، فتلقيا تلك الملة وقبلاها أحسن القبول، وأخذا على نفسيهما بالتزام جميع شرائعها، والمواظبة عليها وعلى جميع أعمالها، واصطحبا على ذلك، وكان يتفقهان في بعض الأوقات فيما ورد من ألفاظ تلك الشريعة من صفة الله عز وجل، وملائكته، وصفات المعاد، والثواب والعقاب. فأما «أبسال» فكان أشد غوصاً على الباطن، وأكثر عثوراً على المعاني الروحية، وأطمع في التأويل، وأما «سلامان» صاحبه فكان أكثر احتفاظاً بالظاهر، وأشد بعداً عن التأويل، ورواقف عن التصرف والتأمل، وكلاهما مجد في الأعمال الظاهرة، ومحاسبة النفس، ومجاهدة الهوى، وكان في تلك الشريعة أقوال تحمل على العزلة والانفراد، وتدل على أن الفوز والنجاة فيهما، وأقوال أخرى تحمل على المعاشرة، وملازمة الجماعة.

فتعلق «أبسال» بطلب العزلة، ورجح القول بها لما كان في طباعة من دوام الفكرة، وملازمة العبرة، والغوص على المعاني، وأكثر ما كان يتأتى له أمله من ذلك بالانفراد.

وتعلق «سلامان» بملازمة الجماعة، ورجح القول بها، لما كان في طباعة من الجبن عن الفكرة والتطرق. فكانت ملازمته للجماعة عنده مما يدرأ الوسواس، ويزيل الظنون

المعترضة، ويعيذ من همزات الشياطين، وكان اختلافهما في هذا الرأي سبب افتراقهما»[1].

ونستطيع أن نحصل على الأسباب التي جعلت أبسال يخرج من جزيرته الأولى في النقاط التالية ـ وذلك اعتماداً على النص السابق ـ:

(١) كان أبسال ذا نزعة عقلية صوفية بحتة بعكس المجتمع الذي كان يعيش فيه.

(٢) كانت العقائد «الفلكلور الشعبي» هو السائد في ذلك المجتمع، وأصحاب ذلك المجتمع منغمسون في الترف واللهو مما جعل أبسال يخرج من تلك الجزيرة.

(٣)الناس في ذلك المجتمع لا يعرفون التأمل والنظر العقلي، أو قل إن أصحاب ذلك المجتمع قد حرم عليهم ذلك من قبل ملكهم «سلامان» مما تسبب في خروج أبسال من تلك الجزيرة.

(٤) حب أبسال في العبادة والتأمل بعيداً عن المجتمع هو الذي جعله يخرج من تلك الجزيرة.

ولقد سأل حي بن يقظان أبسال عن قصته، فحكى له عن قومه وما انتهى إليه حالهم من محاكاة للعقائد الشعبية، والإغراق في الشهوات، والبعد عن الملة الصحيحة فاتفقا معاً على العودة إلى الجزيرة. وكان السبب في ذلك رغبة حي بن يقظان في إصلاح قوم أبسال، وإطلاعهم على الحقيقة التي توصل إليها، وإخراجهم مما هم فيه من الجهل وسيطرة الخرافات، وإفهامهم أسرار الحقيقة ليستقيم الإنسان فهماً وسلوكاً مع هداية الله، وليكون الناس جميعاً أمة واحدة على منطق واحد وهداية واحدة.

ثالثاً: ما هي الأسباب التي جعلت كل من أبسال وحي بن يقظان يتعاونان على الإصلاح بعد أن التقى أبسال بـ «حي بن يقظان» أخذ يحدثه عن الجزيرة التي جاء منها، وعن العقائد الظاهرية التي تسود تلك الجزيرة، وعن تلك العادات الشعبية المتوارثة عن الآباء والأجداد، «علم» «حي» أن الذي وصف ذلك، وجاء به محق في وصفه، صادق في قوله، رسول من عند ربه، فآمن به وصدقه، وشهد برسالته، ثم جعل يسأله عما جاء به

---

(١) الموسوعة العربية الميسرة ـ ص ٢ بإشراف: محمد سعيد غربال العدد الأول/ دار إحياء التراث العربي.

من الفرائض، ووضعه من العبادات، فوصف «أبسال» له الصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وأشياء من الأعمال الظاهرة، فتلقى ذلك والتزمه، وأخذ نفسه بأدائه الذي صح عنده صدق قائله. إلا أنه بقي في نفسه أمران كان يتعجب «حي بن يقظان» منهما، ولا يدري وجه الحكمة فيهما:

أحدهما: لم ضرب الرسول الأمثال للناس في أكثر ما وصفه من أمر العالم الإلهي، وأضرب عن المكاشفة حتى وقع الناس في أمر عظيم من التجسيم، واعتقاد أشياء في ذات الحق هو منزه عنها وبريء منها؟ وكذلك في أمر الثواب والعقاب.

والأمر الآخر: لم اقتصر على هذه الفرائض ووظائف العبادات، وأباح الاقتناء للأموال والتوسع في المشاكل، حتى يفرغ الناس للأشغال بالباطل، والإعراض عن الحق؟

وكان رأيه هو ألا يتناول أحد شيئاً إلا ما يقيم به الرمق، وأما الأموال فلم تكن عنده لها معنى، وكان يرى ما في الشرع من الأحكام في أمر الأموال: كالزكاة وتشعبها والبيوع والربا، والحدود والعقوبات، فكان يستغرب ذلك كله ويراه تطويلاً، ويقول «إن الناس لو فهموا الأمر على حقيقته لأعرضوا عن هذه البواطل، وأقبلوا على الحق، واستغنوا عن هذا كله، ولم يكن لأحد اختصاص بمال يسأل عن زكاته، أو تقطع الأيدي على سرقته، أو تذهب النفوس على أخذه مجاهرة».

وكان الذي أوقعه في ذلك ظنه، أن الناس كلهم ذوو فطرة فائقة وأذهان ثاقبة، ونفوس عازمة، ولم يكن يدري ما هم عليه من البلادة والنقص، وسوء الرأي وضعف العزم، وأنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلاً.

فلما اشتد إشفاقه على الناس، وطمع أن تكون نجاتهم على يديه حدثت له نية الوصول إليهم وإيضاح الحق لديهم، وتنبيهه لهم، ففاوض في ذلك صاحبه «أبسال» وسأله: هل تمكنه حيلة في الوصول إليهم؟ فأعلمه «أبسال» بما هم عليه من نقص الفطرة، والإعراض عن أمر الله، فلم يتأت له فهم ذلك، وبقي في نفسه تعلق بما كان قد أمله، وطمع «أبسال» أيضاً أن يهدي الله على يديه طائفة من معارفه الذين كانوا أقرب إلى النجاة من سواهم»[1].

(١) رسالة حي بن يقظان، ص ١٩٢.

ومجمل الأسباب التي جعلتهما يتعاونان هي:

(١) أصحاب الجزيرة الأولى الفطرة عندهم ناقصة، لأنهم كثيراً ما يؤمنون بالفلكلور والعادات الشعبية المتوارثة.

(٢) إعراضهم عن أمر الله سبحانه وتعالى، وانغماسهم في الماديات دون الروحانيات، والاهتمام بها.

رابعاً: الأسباب التي جعلت كل من أبسال وحي ييئسان من الإصلاح:

ذهب كل من «أبسال» «وحي بن يقظان» إلى الجزيرة الأولى حتى يصلحوا من أحوالهم، ودخلا مدينتها، واجتمع أحباب «أبسال» به يعرفهم شأن «حي بن يقظان» فاشتملوا عليه اشتمالاً شديداً، وأكبروا أمره، واجتمعوا إليه وعظموه وبجلوه، وأعلمه «أبسال» أن تلك الطائفة هم أقرب إلى الفهم والذكاء من جيمع الناس وأنه إن عجز عن تعليمهم، فهو عن تعليم الجمهور أعجز.

وكان رأس تلك الجزيرة وكبيرها «سلامان» وهو صاحب «أبسال» الذي كان يرى ملازمة الجماعة، ويقول بتحريم العزلة فشرع حي في تعليمهم، وبث أسرار الحكمة إليهم، فما هو إلا أن ترقى عن الظاهر قليلاً، فأخذ في وصف ما سبق إلى فهمهم خلافه، فجعلوا ينقبضون منه، وتشمئز نفوسهم مما يأتي به، ويتسخطونه في قلوبهم، وإن أظهروا له الرضا في وجهه إكراماً لغربته فيهم ومراعاة لحق صاحبهم «أبسال».

وما زال «حي بن يقظان» يستلطفهم ليلاً ونهاراً، ويبين لهم الحق سراً وجهاراً. فلا يزيدهم ذلك إلا عتواً ونفاراً، مع أنهم كانوا محبين للخير راغبين في الحق، إلا أنهم لنقص فطرتهم كانوا لا يطلبون الحق من طريقه، ولا يأخذونه بجهة تحقيقه، ولا يلتمسونه من بابه، بل كانوا لا يريدون معرفته عن طريق أربابه، فيئس من إصلاحهم، وانقطع رجاؤه من قبلهم»[١].

ونستطيع من هذا النص الصريح أن نستخلص الأسباب التي أدت بأبسال وبحي بن يقظان إلى اليأس من الإصلاح في الجزيرة الأولى، إلا أن «حي» وأبسال لم يستطيعا تحقيق

---

(١) المصدر السابق ص ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠.

ذلك، لأنهما وجدا أنه كلما أمعن حي مع أبسال في الشرح وعرض أسرار الحقيقة التي توصلا إليها، كلما ازداد الناس نفوراً منهم، وبعد جهد طويل، ومعادلات متكررة قرارا العودة إلى جزيرتيهما، لأنهما اكتشفا أن تكوين إنسانية عالمية تنطق بلسان واحد، وتؤمن بقلب واحد، أمر يتعارض مع طبيعة البشر الذين يتفاوتون في العقلية والطباع، وأن الرسول الكريم كان على حق حين عرض عليهم الحقائق الدينية في صورة أمثال حسية، ولم يجهر لهم بالحقيقة المطلقة والمكاشفات الروحانية الكاملة التي لا يدركها سوى قلة من المتوحدين أمثال حي بن يقظان.

رأى كل من «حي» وأبسال» أن طبقات الناس في تلك الجزيرة متفاوتة في عدم الأخذ بالحكمة للأسباب الآتية:

(١) رأى كل حزب بما لديهم فرحون.

(٢) قد اتخذوا إلههم هواهم، ومعبودهم شهواتهم.

(٣) تهالكهم في جمع حطام الدنيا.

(٤) حبهم الكبير للماديات دون السمو العقلي الرفيع.

(٥) لا يسمعون الموعظة، ولا تعمل فيهم الكلمة الحسنة.

(٦) كثرة جدلهم في الأشياء الصادقة والحقيقية.

فانصرف إلى «سلامان» وأصحابه، فاعتذر عما تكلم به معهم وتبرأ إليهم منه، وأعلمهم أنه قد امتثل رأيهم، واهتدى بمثل هديهم، وأوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة، وقلة الخوض فيما لا يعنيهم، والإيمان بالتشبهات والتسليم بها، والإعراض عن البدع والأهواء، والاقتداء بالسلف الصالح، والترك لمحدثات الأمور، وأمرهم بمجانبة ما عليه جمهور العوام من إهمال الشريعة والإقبال على الدنيا، وحذرهم عنه غاية التحذير»[١].

اتفاق أبسال مع حي يرمز إلى أن العقيدة الدينية التي جاء بها الرسل، والحقيقة الروحية التي يتوصل إليها الإنسان ذو الفطرة الفائقة عن طريق العقل، كلاهما شيء واحد.

---

(١) المصدر السابق ص ٢٠٠، ٢٠١.

أي أن شريعة أبسال وفلسفة حي صورتان لحقيقة واحدة، وبالتالي فليس هناك أي تعارض بين العقيدة الدينية والحقيقة الفلسفية، فكلاهما يوصل إلى حقيقة واحدة: الدين عن طريق الوحي والفلسفة بطريق العقل.

فقول ابن طفيل في ذلك «فلما سمع أبسال منه وصف الحقائق والذوات المقارنة لعالم الحس العارفة بذات الحق عز وجل، ووصف له ذات الحق تعالى وجل بأوصافه الحسنى، ووصف له ما أمكنه وصفه مما شاهده عند الوصول من لذات المواصلين وآلام المحجوبين، لم يشك «أبسال» في أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عز وجل، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وجنته، وناره، هي الأمثلة التي شاهدها «حي ابن يقظان»، فانفتح بصر قلبه، وانقدحت نار خاطره، وتطابق عنده المعقول والمنقول، وقربت عليه طرق التأويل، ولم يبق عليه مشكل في الشرع إلا تبين له، ولا مغلق إلا انفتح، ولا غامض إلا اتضح، وصار من أولي الألباب».

تتمة الدراسة

فلاسفة ـ تراث

١ ـ فلاسفة

إن تاريخ دخول الفلسفة بلاد الأندلس أو بلاد المغرب العربي مغفل تحريره ومهمل شأنه لأمور كثيرة تعرضنا لها في الفصل الثاني من تلك الدراسة.

وحين عنيت بدراسة دخول الفلسفة في المغرب العربي والأندلس، لم أجد الأمر سهلاً كما هو عليه الحال في المشرق العربي، حين خصصت له الجزء الأول لم يكن حال الفلسفة واحداً فيهما، فحال الفلسفة في المشرق واضح، وحالها في المغرب ليس واضحاً، لعدم عناية المصادر التاريخية بهذا العلم المهجور أو المذموم كما يدعى، والمصادر التي تناولته لا تفي ببيان بداية دخول الفلسفة أرض المغرب أو بلاد الأندلس، وبعد تحير في بيان تاريخ بداية دخول الفلسفة إلى أرض المغرب وجدت من المفيد تتبع قراءة الأعلام في الأندلس في مظانها العلمية لعلي أجد ما يفيد الدراسة.

وهي نقطة منهجية ضرورية، لأني وجدت كثيراً من المؤرخين للأعلام في الأندلس لا يؤرخون الفلسفة على سبيل البيان، وإنما يتعرضون لها من خلال تاريخ العلماء الذين يصيبوا حظاً من الفلسفة، والذين استعاذوا منها على سبيل الذم. . . فقلت إنها نقطة جوهرية في توضيح بداية دخول الفلسفة إلى ذلك الثغر الإسلامي، فاتخذ البحث سبيله إلى بيانها عن هذا الطريق، فاستطعت من خلال قراءة الأعلام أن أتبين من وراء تاريخهم ملامح الصورة الفكرية التي كان عليها المغرب الأندلسي، وأذكر على سبيل المثال:

* دخول مذهب الاعتزال مع ابن السمينة ٣١٥هـ.
* وعنى المغرب بمسائل العلم الإلهي ٣٢٠هـ.
* وابن البغونش الذي كتب في أنواع الفلسفة وضروب الحكمة ٤٤٠هـ.

* ودخلت رسائل إخوان الصفا مع الكرماني ٤٥٨هـ.
* وتقدمت الأندلس في علوم الفلك.
* ويوسف بن حسداي الذي تخصص في أرسطو.
* وأول من أدخل الطب والفلسفة إلى المغرب إسحاق بن عمران ٣٥٢هـ.

على أي حال أدت قراءة سير الأعلام وتتبع أخبارهم إلى الوقوف على بدايات دخول الفلسفة ذلك الثغر الإسلامي القصي... ؛ فلذلك ختمت بها تلك الدراسة لعلها تفيد من يريد أن يعالج الموضوع بمزيد من التوسع من خلال ذلك الرصيد الثقافي العريض.

١ ـ ابن الأفشين المتوفى سنة (٢٩٥هـ):

ابن موسى هو قاسم بن موسى المعروف «بابن الأفشين» الكاتب.

٢ ـ ابن السمينة المتوفى سنة (٣١٥هـ):

ومن أطباء الأندلس يحيى بن يحيى المعروف بابن السمينة من أهل قرطبة.

قال القاضي صاعد بن أحمد بن صاعد، في كتاب التعريف في طبقات الأمم: إنه كان بصيراً بالحساب والنجوم والطب، متصرفاً في العلوم، متفنناً في ضروب المعارف، بارعاً في علم النحو واللغة والعروض ومعاني الشعر، والفقه والحديث، والأخبار والجدل، وكان معتزلي المذهب، ورحل إلى المشرق ثم انصرف، وتوفي سنة خمس عشرة وثلثمائة.

٣ ـ يحيى بن يحيى المعروف بابن التيمية المتوفى سنة (٣١٥هـ):

ومنهم يحيى بن يحيى المعروف بابن التيمية من أهل قرطبة، كان بصيراً بحساب النجوم والطب وغير ذلك، متصرفاً في العلوم متفنناً في ضروب المعارف، بارعاً في علوم النحو واللغة والعروض ومعاني الشعر، والفقه والحديث والأخبار والجدل، وكان معتزلي المذهب ورحل إلى المشرق ثم انصرف، وتوفي سنة خمس عشرة وثلثمائة.

٤ ـ محمد بن إسماعيل المعروف بـ«الحكيم» المتوفى سنة (٣٣١هـ):

ومنهم محمد بن إسماعيل المعروف بـ«الحكيم»، كان عالماً بالحساب والمنطق، دقيق الذهن، لطيف الخاطر، وكان مع ذلك نحوياً لغوياً، وتوفي سنة إحدى وثلاثين وثلاثمائة.

٥ ـ إسحاق بن سليمان المتوفى سنة (٣٢٠هـ):

إسحاق بن سليمان الإسرائيلي، كان طبيباً فاضلاً، بليغاً عالماً، مشهوراً بالحذق والمعرفة، جيد التصنيف عالي الهمة، ويكنى أبا يعقوب.

وهو الذي شاع ذكره وانتشرت معرفته بالإسرائيلي.

وهو من أهل مصر، وكان يكحل من أوليته، ثم سكن القيروان، ولازم إسحاق بن عمران وتتلمذ له، وخدم الإمام أبا محمد عبيد الله المهدي صاحب أفريقية بصناعة الطب.

وكان إسحاق بن سليمان مع فضله في صناعة الطب بصيراً بالمنطق، متصرفاً في ضروب المعارف، وعمر عمراً طويلاً إلى أن نيف على مائة سنة، ولم يتخذ امرأة ولا أعقب ولداً.

وقيل له: أيسرك أن لك ولداً؟ قال: أما إذا صار لي كتاب الحميات، فلا، يعني أن بقاء ذكره بكتاب الحميات أكثر من بقاء ذكره بالولد.

ويروى أنه قال: لي أربعة كتب تحيي ذكري أكثر من الولد، وهي كتاب الحميات، وكتاب الأغذية والأدوية، وكتاب البول، وكتاب الأسطقسات، وتوفي قريباً من سنة عشرين وثلثمائة.

ولإسحاق بن سليمان من الكتب: كتاب الحميات ـ خمس مقالات ـ، ولم يوجد في هذا المعنى كتاب أجود منه، ونقلت من خط أبي الحسن علي بن رضوان عليه ما هذا مثاله أقول: أنا علي بن رضوان الطبيب، إن هذا الكتاب نافع، وجمع رجل فاضل، وقد عملت بكثير مما فيه فوجدته لا مزيد عليه، وبالله التوفيق والمعونة. كتاب الأدوية المفردة والأغذية. كتاب البول اختصار كتابه في البول، كتاب الأسطقسات. كتاب الحدود والرسوم، كتاب بستان الحكيم وفيه مسائل من العلم الإلهي.

٦ ـ أبو القاسم مسلمة بن أحمد المعروف بالمرحيط المتوفى سنة (٣٩٨هـ):

وأبو القاسم مسلمة بن أحمد المعروف بالمرحيط، كان إمام الرياضيين في الأندلس في وقته، وأعلم من كان قبله بعلم الأفلاك، وكانت له عناية بأرصاد الكواكب، وشغف بفهم كتاب بطليموس المعروف بالمجسطي، وله كتاب حسن في تمام علم العدد، وهو المعنى المعروف عندنا بالمعاملات، وكتاب اختصر فيه تعديل الكواكب من زيج البناني، وعني بزيج محمد بن موسى الخوارزمي، وصرف تاريخه الفارسي إلى التاريخ العربي، ووضح أوساط الكواكب فيه

لأول تاريخ الهجرة، وزاد فيه جداول حسنة على أنه اتبعه إلى خطته فيه، ولم ينته على مواضع الغلط منه، وقد نبهت على ذلك في كتابي المؤلف في إصلاح حركات الكواكب والتعريف بخطأ الراصدين، وتوفي أبو القاسم مسلمة بن أحمد قبيل منبعث الفتنة في سنة ثمان وتسعين وثلثمائة، وقد أنجب تلاميذ جلة ولم ينجب عالم بالأندلس مثلهم.

٧ ـ ابن الليث المتوفى سنة (٤٠٥هـ)

ومن مشاهير أصحاب ابن برغوث، ابن الليث وهو محمد بن أحمد بن الليث.

كان متحققاً بعلم العدد والهندسة، مقفياً بعلم حركات الكواكب وأرصادها، وكان مع هذا بصيراً بالنجوم والفقه، ذا مروءة كاملة ونفس طيبة، وتوفي وهو متقلد القضاء (بشربون) من أعمال (بلنسية) سنة خمس وأربعمائة.

٨ ـ أبو إسحاق إبراهيم الهوزي المتوفى سنة (٤٢٠هـ):

ومنهم أبو إسحاق إبراهيم الهوزي الأشبيلي، كان بصيراً بعلوم البرهان واللسان والمساءلة، وكان متفنناً في ضروب المعارف، صنيعاً لطيف اليد، توفي بمصر سنة عشرين وأربعمائة، وهو لم يتمكن من سن الكهولة.

٩ ـ أبو عبد الله الكتاني المتوفى سنة (٤٢٠هـ):

هو أبو عبدالله محمد بن الحسين المعروف بابن الكتاني، كان أخذ الطب عن عمه محمد بن الحسين وطبقته وخدم المنصور بن أبي عامر وابنه المظفر.

ثم انتقل في صدر الفتنة إلى مدينة سرقسطة واستوطنها، وكان بصيراً بالطب متقدماً فيه، ذا حظ من المنطق والنحو، وكثير من علوم الفلسفة.

قال القاضي صاعد: أخبرني عنه الوزير أبو المطرف عبد الرحمن بن محمد بن عبد الكبير بن وافد اللخمي أنه كان دقيق الذهن، ذكي الخاطر، جيد الفهم، حسن التوحيد والتسبيح، وكان ذا ثروة وغنى واسع، وتوفي قريباً من سنة عشرين وأربعمائة، وهو قد قارب ثمانين سنة.

قال: وقرأت في بعض تآليفه أنه أخذ صناعة المنطق عن محمد بن عبدون الجبلي، وعمر بن يونس بن أحمد الحراني، وأحمد بن حفصون الفيلسوف، وأبي عبد الله محمد بن

إبراهيم القاضي النحوي، وأبي عبد الله محمد بن مسعود البجائي، ومحمد بن ميمون المعروف بمركوس، وأبي القاسم فيدا بن نجم، وسعيد بن فتحون السرقسطي المعروف بالحمار، وأبي الحرث الأسقف تلميذ ربيع بن زيد الأسقف الفيلسوف، وأبي مر بن البجائي، ومسلمة بن أحمد المرحيطي.

١٠ـ ابن السمح المتوفى سنة (٤٣٠هـ):

هو أبو القاسم أصبغ بن محمد بن السمح المهندس الغرناطي، وكان في زمن الحكم.

قال القاضي صاعد: إن ابن السمح كان محققاً لعلم العدد والهندسة، متقدماً في علم هيئة الأفلاك وحركات النجوم، وكانت له مع ذلك عناية بالطب، وله تآليف حسان منها: كتاب المدخل إلى الهندسة في تفسير كتاب إقليدس، ومنها كتاب ثمار العدد المعروف بالمعاملات، ومنها كتاب طبيعة العدد، ومنها كتابه الكبير في الهندسة يقضي فيه أجزاءها من الخط المستقيم والمقوس والمنحني، ومنها كتابان في الآلة المسماة بالاسطرلاب، أحدهما: في التعريف بصورة صنعتها وهو مقسوم على مقالتين، والآخر في العمل بها والتعريف بجوامع ثمرتها، وهو مقسم على مائة وثلاثين باباً، ومنها زيجه الذي ألفه على أحد مذاهب الهند المعروف بالسند هند، وهو كتاب كبير مقسم على جزأين أحدهما في الجداول، والآخر في رسائل الجداول.

قال القاضي صاعد: وأخبرني عنه تلميذه أبو مروان سليمان بن محمد بن عيسى بن الناشي المهندس أنه توفي بمدينة غرناطة قاعدة ملك الأمير حبوس بن ماكس بن زيري بن مناد الصنهاجي ليلة الثلاثاء لاثنتي عشرة ليلة بقيت لرجب سنة ست وعشرين وأربعمائة، وهو ابن ست وخمسين سنة شمسية.

ولابن السمح من الكتب كتاب المدخل إلى الهندسة، كتاب المعاملات، كتاب طبيعة العدد، كتاب كبير في الهندسة يقضي فيه أجزاءها من الخط المستقيم والمقوس والمنحني، كتاب التعريف بصورة صنعة الاسطرلاب مقالتان، كتاب العمل بالاسطرلاب، والتعريف بجوامع ثمره، زيج على أحد مذاهب الهند المعروف بالسند هند، وهو كتاب كبير مقسم على جزأين أحدهما في الجداول والآخر في رسائل الجداول.

١١ ـ ابو العرب يوسف بن محمد المتوفى سنة (٤٣٠هـ):

أحد المحققين بصناعة الطب والراسخين في علمه.

قال القاضي صاعد: حدثني الوزير أبو المطرف بن وافد وأبو عثمان سعيد بن محمد بن البغونش: أنه كان محكماً لأصول الطب نافذاً في فروعه، حسن التصرف في أنواعه.

قال: وسمعت غيرهما يقول لم يكن أحد بعد محمد بن عبدون يوازي «أبو العرب» في قيامه بصناعة الطب ونفوذه فيها، وكان غلب عليه في آخر عمره حب الخمر فكان لا يوجد صاحياً ولا يرى مفيقاً من خمر، وحرم بذلك الناس كثيراً من الانتفاع به وبعلمه، وتوفي وقد قارب تسعين سنة، وذلك بعد ثلاثين وأربعمائة.

١٢ ــ ابن شهر المتوفى سنة (٤٣٥هـ):

هو: أبو الحسن مختار بن عبد الرحمن بن مختار بن شهر الرعيني، كان بصيراً بالهندسة في النجوم، متقدماً في اللغة والنحو والحديث والفقه، بليغاً شاعراً، متكلماً، ذا دهاء ومعرفة بالسير والتواريخ، وولي قضاء المرية آخر دولة زهير العامري في سنة سبع وعشرين وأربعمائة، وتوفي بمدينة قرطبة، وهو باق على القضاء سنة خمس وثلاثين وأربعمائة.

١٣ ــ ابن البغونش المتوفى سنة (٤٤٠هـ):

هو: أبو عثمان سعيد بن محمد بن البغونش.

قال القاضي صاعد: كان من أهل طليطلة، ثم رحل إلى قرطبة لطلب العلم بها، فأخذ عن مسلمة بن أحمد علم العدد والهندسة، وعن محمد بن عبدون الجبلي وسليمان بن جلجل وابن الشناعة ونظرائهم علم الطب.

ثم انصرف إلى طليطلة واتصل بأميرها الظافر إسماعيل بن عبد الرحمن بن إسماعيل بن عامر بن مطرف بن ذي النون، وحظي عنده.

وكان أحد مدبري دولته، قال: ولقيته أنا فيها بعد ذلك في صدر دولة المأمون ذي المجد بن يحيى الظافر إسماعيل بن ذي النون، وقد ترك قراءة العلوم، وأقبل على قراءة القرآن، ولزم داره والانقباض عن الناس، فلقيت منه رجلاً عاقلاً، جميل الذكر والمذهب، حسن السيرة نظيفاً، ذا كتب جليلة في أنواع الفلسفة وضروب الحكمة، وتبينت منه أنه قرأ

الهندسة وفهمها، وقرأ المنطق وضبط كثيراً منه، ثم أعرض عن ذلك وتشاغل بكتب جالينوس وجمعها، وتناولها بتصحيحه ومعاناته، فحصل بتلك العناية على فهم كثير منها.

ولم تكن له دربة بعلاج المرضى، ولا طبيعة نافذة في فهم الأمراض، وتوفي عند صلاة الصبح من يوم الثلاثاء أول يوم من رجب سنة أربعين وأربعمائة.

١٤ ــ ابن برغوث المتوفى سنة (٤٤٤هـ):

ومن مشاهير تلاميذ أبي القاسم أحمد بن عبدالله بن الصفار، ابن البرغوث.

وهو: محمد بن عمر بن محمد المعروف بابن البرغوث، كان متحققاً بالعلوم الرياضية مختصاً منها بإيثار علم الأفلاك وهيئاتها وحركات الكواكب وأرصادها، وكان له مع ذلك تحقق لعلم النحو، ومعرفة القرآن والفقه والوثائق، وإشراف حسن على سائر العلوم، وكان عفيفاً حليماً، حسن السيرة، معتدل الأخلاق، طيب الذكر، مرضي الأحوال، وتوفي رحمه الله في سنة أربع وأربعين وأربعمائة.

١٥ ــ ابن الخياط، المتوفى سنة (٤٤٧هـ):

هو: أبو بكر يحيى بن أحمد، ويعرف بابن الخياط، كان أحد تلاميذ أبي القاسم مسلمة بن أحمد المرحيطي في علم العدد والهندسة، ثم مال إلى أحكام النجوم وبرع فيها واشتهر بعلمها، وخدم بها سليمان بن حكم بن الناصر لدين الله في زمن الفتنة وغيره من الأمراء، وآخر من خدم بذلك الأمير المأمون يحيى بن إسماعيل بن ذي النون، وكان مع ذلك معتنياً بصناعة الطب، دقيق العلاج، حصيفاً حليماً دمثاً، حسن السيرة، كريم المذهب، وتوفي بطليطلة سنة سبع وأربعين وأربعمائة وقد قارب ثمانين سنة.

١٦ ــ إسحاق بن قسطار المتوفى سنة (٤٤٨هـ):

كان يهودياً، وخدم الموفق مجاهداً العامري وابنه إقبال الدولة علياً.

وكان إسحاق بصيراً بأصول الطب، مشاركاً في علم المنطق، مشرفاً على آراء الفلاسفة، وكان وافر العقل، جميل الأخلاق، وله تقدم في علم اللغة العبرانية، بارعاً في فقه اليهود، حبراً من أحبارهم، ولم يتخذ قط امرأة، وتوفي بطليطلة سنة ثمان وأربعين وأربعمائة، وله من العمر خمس وسبعون سنة.

١٧ ـ عبد الله بن أحمد السرقسطي، المتوفى سنة (٤٤٨هـ):

ومن نظراء هذه الطبقة عبد الله بن أحمد السرقسطي كان نافذاً في علم العدد والهندسة والنجوم وقعد لتعليم ذلك في بلده.

أخبرني عنه تلميذه علي بن بحده بن داود (المهندس) أنه ما لقي أحداً أحسن تصرفاً في الهندسة ولا أضبط، ورأيت رسالة له كتب بها إلى أبي مسلم بن خلدون الأشبيلي يذكر فيها فساد مذهب (السند هند) في حركات الكواكب وتعديلها، ويحتج بأشياء قد رددنا عليه فيها، وبينا موضع الغلط منها في كتابنا المؤلف في إصلاح حركات الكواكب والتنبيه على خطأ المنجمين، وتوفي عبد الله بن أحمد هذا بمدينة (بلنسية) سنة ثمان وأربعين وأربعمائة.

١٨ ـ ابن خلدون المتوفى سنة (٤٤٩هـ):

هو: أبو مسلم عمر بن أحمد بن خلدون الحضرمي، من أشراف أهل أشبيلية، ومن جملة تلامذة أبي القاسم مسلمة بن أحمد أيضاً، وكان متصرفاً في علوم الفلسفة، مشهوراً بعمل الهندسة والنجوم والطب، مشبهاً بالفلاسفة في إصلاح أخلاقه وتعديل سيرته، وتقويم طريقته، وتوفي في بلده سنة تسع وأربعين وأربعمائة، وكان من أشهر تلامذة أبي مسلم بن خلدون أبو جعفر أحمد بن عبد الله المعروف بابن الصفار المتطبب.

١٩ ـ سليمان بن يحيى المعروف بابن جيروال المتوفى سنة (٤٥٠هـ):

وكان منهم ثم من أهل الاعتناء ببعض علوم الفلسفة سليمان بن يحيى المعروف بابن جيروال من سكان سرقسطة، وكان مولعاً بصناعة المنطق، لطيف الذهن حسن النظر أخفر، وتوفي وقد أربى على الثلاثين قريباً من سنة خمسين وأربعمائة.

٢٠ ـ أبو جعفر أحمد بن خمسين بن عامر بن منيح المتوفى سنة (٤٥٤هـ):

ومن نظراء هؤلاء أبو جعفر أحمد بن خميس بن عامر بن منيح من أهل طليطلة أيضاً أحد المعتنين بعلم الهندسة والنجوم والطب، وله مشاركة في علوم اللسان، وحظ صالح في الشعر، وهو من أقران القاضي أبو الوليد هشام بن أحمد بن هشام وأبي إسحاق إبراهيم بن لب بن إدريس التجيبي المعروف (بالقويدس) كان من أهل (قلعة أيوب)، ثم خرج عنها، واستوطن (طليطلة) وتأدب فيها، وبرع في علوم العدد والهندسة والفرائض،

وقعد للتعليم بذلك زماناً طويلاً، وكان له بصر بعلم هيئة الأفلاك وحركات النجوم، وعنه أخذت كثيراً من ذلك، وكان له مع ذلك نفوذ في العربية، وقد أدب بها زماناً (بطليطلة)، وتوفي، رحمه الله، ليلة الأربعاء لثلاث بقين من رجب سنة أربع وخمسين وأربعمائة.

٢١ ـ ابن حي المتوفى سنة (٤٥٦هـ):

وأما (ابن حي) فهو: الحسن بن محمد بن الحسين بن حي النجيب من أهل (قرطبة)، كان بصيراً بالهندسة والنجوم، كلفاً بصناعة الرياضة، وله فيها مختصر على مذهب (السند هند)، وخرج من الأندلس سنة اثنتين وأربعين وأربعمائة.

ولحق بمصر بعد أن نافته بالأندلس وبالبحر محن شداد، ثم رحل إلى اليمن واتصل بأميرها (السبحي) القائم بدعوة الملك معد المستنصر بالله بن عالي الظاهر بن منصور الحاكم بن نزار العزيز بن معد المعز بن إسماعيل المنصور بن عبد الرحمن القائم بن عبيد الله المهدي الذي ملكه الآن مشتمل بعض أفريقية، وجميع مصر والشام وجزيرة العرب والحجاز وتهامة ونجد واليمن، فحظي ابن حي هذا عند الأمير (السبحي) حظوته المشهورة، وبعثه رسولاً إلى الخليفة القائم بأمر الله ببغداد في هيئة فخمة ونال هناك دنيا عريضة، وبلغنا أنه توفي باليمن بعد انصرافه من بغداد سنة ست وخمسين وأربعمائة.

٢٢ ـ الكرماني المتوفى سنة (٤٥٨هـ):

هو: أبو الحكم عمرو بن أحمد بن علي الكرماني من أهل قرطبة، أحد الراسخين في علم العدد والهندسة.

قال القاضي صاعد: أخبرني عن الكرماني تلميذه الحسين بن محمد بن الحسين بن يحيى المهندس المنجم أنه ما لقي أحداً يجاريه في علم الهندسة، ولا يشق غباره في فك غامضها، وتبين مشكلها واستيفاء أجزائها.

ورحل إلى ديار المشرق وانتهى منها إلى حران من بلاد الجزيرة، وعني هناك بطلب الهندسة والطب، ثم رجع إلى الأندلس، واستوطن مدينة سرقسطة من ثغرها، وجلب معه الرسائل المعروفة برسائل إخوان الصفا، ولا نعلم أحداً أدخلها الأندلس قبله، وله عناية بالطب ومجريات فاضلة فيه، ونفوذ مشهور في الكي والقطع والشق وغير ذلك من أعمال

الصناعة الطبية، قال: ولم يكن بصيراً بعلم النجوم التعليمي، ولا بصناعة النطق، أخبرني عنه بذلك أبو الفضل حسداي بن يوسف بن حسداي الإسرائيلي وكان خبيراً به، ومحله في العلوم النظرية المحل الذي لا يجارى فيه عندنا بالأندلس.

وتوفي أبو الحكم الكرماني رحمه الله بسرقسطة سنة ثمان وخمسين وأربعمائة، وقد بلغ تسعين سنة أو جاوزها بقليل.

٢٣ ــ ابن سيده الأعمى المتوفى سنة (٤٥٨هـ):

أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده الأعمى، وكان أبوه أيضاً أعمى، عني بعلوم المنطق عناية طويلة، وألف تأليفاً كبيراً مبسوطاً ذهب فيه إلى مذهب متى بن يونس، وهو بعد هذا أعلم أهل الأندلس قاطبة بالنحو واللغة والأشعار وأحفظهم لذلك حتى أنه يستظهر كثيراً من المصنفات فيها كغريب المصنف وإصلاح المنطق، وله في اللغة تآليف جليلة منها كتاب المحكم والمحيط الأعظم مرتب على حروف المعجم، ومنها كتاب المخصص مرتب على الأبواب كغريب المصنف، ومنها شرح إصلاح المنطق، وشرح كتاب الحماسة وغير ذلك، وتوفي، رحمه الله، سنة ثمان وخمسين وأربعمائة، وقد بلغ ستين سنة أو نحوها فهؤلاء مشاهير أهل البرهان من علماء الأندلس.

٢٤ ــ أبو الفضل حسداي بن يوسف المتوفى سنة (٤٥٨هـ):

أبو الفضل حسداي بن يوسف بن حسداي ساكن مدينة سرقسطة، ومن بيت شرف اليهود بالأندلس، من ولد موسى النبي عليه السلام، عني بالعلوم على مراتبها، وتناول المعارف من طرقها فأحكم علم لسان العرب، ونال حظاً جزيلاً من صناعة الشعر والبلاغة، وبرع في علم العدد، وعلم الهندسة، وعلم النجوم، وفهم صنعة الموسيقى، وحاول عملها، وأتقن علم النطق، وتمرس في البحث والنظر، ثم ترقى إلى علم الطبيعة فبدأ منه بسمع كتاب الكيان لأرسطوطاليس حتى أحكمه، ثم شرع في كتاب السماء والعالم، ففارقته سنة ثمان وخمسين وهو خارق حجبه وإن امتد به الأجل واتصلت به العناية سيوفي على صناعة الفلسفة، ويسترعب فنون الحكمة، هذا وهو بعد فتى لم يبلغ الأشد إلا أن الله تعالى يخص بفضله من يشاء.

٢٥ ــ عبد الله بن محمد بن سهل الضرير المتوفى سنة (٥٧١هـ):

من أهل غرناطة.

درس القراءات والحديث، وبرع في العربية والآداب.

ولكنه مال كذلك إلى العلوم الرياضية، وأخذها من بعض أصحاب أبي بكر بن الصائغ (ابن باجه).

واستدعاه الأمير محمد بن سعد أمير الشرق لتأديب ولده فسكن مرسية وقتاً. ولما تفاقمت الحوادث شغل عنه، فبقي مضاعاً إلى أن توفي بها في أواخر سنة ٥٧١هـ.

٢٦ ــ عبيد الله بن غلندة الأموي المتوفى سنة (٥٨١هـ):

وعبيد الله بن غلندة الأموي، أصله من سرقسطة، وسكن أشبيلية.

غادر أهله سرقسطة حين تغلب عليها النصارى في سنة ٥١٢هـ، ونزلوا أولاً بقرطبة، وبها درس عبيد الله، ثم رحل منها إلى أشبيلية واستقر بها، وبرع في الأدب والشعر، ولكنه برع في الطب في نفس الوقت، وذاع صيته كطبيب ماهر في العلاج.

وفي أواخر حياته عبر البحر إلى المغرب، واستقر بمدينة مراكش، وبها توفي في سنة ٥٨١هـ، وقد بلغ السابعة والتسعين من عمره،

٢٧ ــ أبو إسحاق نور الدين البطروجي المراكشي المتوفى سنة (٦٠١هـ):

وأبو إسحاق نور الدين البطروجي المراكشي تلميذ الفيلسوف ابن طفيل، وقد برع في العلوم الطبيعية والفلك، وحاول أن يصحح أخطاء الطريقة البطلمية في الأفلاك بوضع شرح جديد للدورة الفلكية، ويعرف البطروجي عند علماء الغرب باسمه اللاتيني Alpetragius، وقد توفي بأشبيلية في سنة ٦٠١هـ.

٢٨ ــ محمد بن إبراهيم المهري المتوفى سنة (٦١٢هـ):

ومن الفقهاء الذين نبغوا في الأصول وعلم الكلام، محمد بن إبراهيم المهري من أهل بجاية، وأصله من أشبيلية.

رحل إلى المشرق، وأخذ عن جمهرة من أقطاب المحدثين، وبرز في علم الكلام، وأصول الفقه، حتى اشتهر بالأصولي، وكان علم وقته في هذا الميدان.

وولي قضاءه بجاية غير مرة، وعني بإصلاح كتاب «المستصفى» لأبي حامد الغزالي، ورحل إلى الأندلس، واتصل بابن رشد، وكان يدرس معه «علوم الأوائل». ولما امتحن ابن رشد سنة ٥٩٣هـ محنته المشهورة التي سبق ذكرها في موضعها امتحن معه المهري، ونفي مثله من قرطبة، إلى بعض الجهات، ثم عفي عنه، وكف بصره في أواخر حياته، وتوفي سنة ٦١٢هـ.

٢٩ ـ احمد بن عتيق بن علي بن خلف المتوفى سنة (٦٢٧هـ):

أحمد بن عتيق بن علي بن خلف... بن سعيد، من سلالة عبد الرحمن الداخل، أصله من سرقسطة. كان عالماً نابهاً متقناً للطب وعلوم الأوائل.

ولي القضاء بشريش حيناً، ثم اتصل بأبي العلي المأمون أيام ولايته لأشبيلية فحظي لديه، ولما دعا المأمون لنفسه بالخلافة وجهه إلى قبائل العدوة، ليستميل شيوخها إلى بيعته فنجح في مهمته، ثم صحب المأمون إلى العدوة، ولكنه لما شعر باضطراب الأحوال استأذن المأمون في العودة إلى الأندلس، ونزل بمالقة فألفاها قد خلعت طاعة الموحدين وانضمت إلى ابن هود.

واتجهت إليه الريبة عندئذٍ بأنه حضر إلى مالقة ليروج بها دعوة المأمون، واعتقله الوالي، ولكن العامة ألحوا عليه في إخراجه وهددوه، فأخرجه إليهم فقتلوه، وذلك في ربيع الآخر سنة ٦٢٧هـ.

٣٠ ـ ابن الصفار:

هو: أبو القاسم أحمد بن عبد الله بن عمر، كان أيضاً متحققاً بعلم العدد والهندسة والنجوم، وقعد في قرطبة لتعليم ذلك، وله زيج مختصر على مذهب السند هند، وكتاب في العمل بالاسطرلاب موجز، حسن العبارة، قريب المأخذ، وكان من جملة تلامذة أبي القاسم مسلمة بن أحمد المرحيطي. وخرج ابن الصفار عن قرطبة بعد أن مضى صدر من الفتنة، واستقر بمدينة دانية قاعدة الأمير مجاهد العامري من ساحل بحر الأندلس الشرقي، وتوفي بها رحمه الله.

وقد أنجب من أهل قرطبة جماعة، وكان له أخ يسمى محمداً مشهور بعمل الاسطرلاب، لم يكن بالأندلس قبله أجمل صنعاً لها منه.

ولابن الصفار من الكتب زيج مختصر على مذهب السند هند، كتاب في العمل بالاسطرلاب.

٣١ ـ أبو الحسن علي بن سليمان الزهراوي:

كان عالماً بالعدد والهندسة معتنياً بعلم الطب، وله كتاب شريف في المعاملات على طريق البرهان، وهو الكتاب المسمى بكتاب الأركان، وكان قد أخذ كثيراً من العلوم الرياضية عن أبي القاسم مسلمة بن أحمد المعروف بالمرحيطي وصحبه مدة.

٣٢ ـ سليمان أبو بكر بن تاج:

كان في دولة الناصر، وخدمه بالطب. وكان طبيباً نبيلاً، وعالج أمير المؤمنين الناصر من رمد عرض له من يومه بشيافة، وطلب منه نسخته بعد ذلك فأبى أن يمليها، وعالج سمعاً صاحب البريد من ضيق النفس بلعوق فبرئ من يومه بعد أن أعيا علاجه الأطباء.

وكان يعالج وجع الخاصرة بحب من حبه فيبرأ في الوقت، وكان ضنيناً بنسخ الأدوية.

وله نوادر في الطب كثيرة.

وكان أديباً فاضلاً، حسن المحاضرة والمذاكرة، وأدركه في آخر أيامه مرض القروح في إحليله، فلم يمكنه دواؤه. وعرفه الله القادر عجزه فقطع إحليله وولاه أمير المؤمنين الناصر قضاء شذونة.

٣٣ ـ أبو مروان عبد الملك بن محمد بن جريول:

ومنهم: أبو مروان عبد الملك بن محمد بن جريول من أهل بلنسية، وسكن قرطبة، ويعرف بابن كنبراط، كان من المبرزين في معرفة الطب، المتقدمين في صناعته، وعنه أخذ كثير من أقطاب العصر، وفي مقدمتهم العلامة أبو الوليد بن رشد وغيره. ولم يذكر تاريخ لوفاته.

٣٤ ـ سعيد بن عبد ربه:

هو: أبو عثمان سعيد بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد ربه بن حبيب بن محمد بن سالم مولى الأمير هشام الرضي عبد الرحمن الداخل بالأندلس، وهو ابن أخي أبي عمرو أحمد بن محمد بن عبد ربه الشاعر صاحب كتاب العقد.

وكانت وفاة عمه هذا أحمد بن محمد بن عبد ربه في شهر جمادى الأولى من سنة ثمان وعشرين وثلثمائة، ومولده في سنة ست وأربعين ومائتين لعشر خلون من شهر رمضان.

وكان سعيد بن عبد ربه طبيباً فاضلاً، وشاعراً محسناً، وله في الطب رجز جليل محتوٍ على جملة حسنة منه دل به على تمكنه من عمله وتحققه لمذاهب القدماء، وكان له مع ذلك بصر بحركات الكواكب وطبائعها، ومهاب الرياح وتغير الأهوية.

وكان بصيراً بتغير الأهوية، ومهب الرياح، وحركة الكواكب.

قال ابن جلجل: حدثني عنه سليمان بن أيوب الفقيه قال: اعتللت بحمة فطاولتني وأشرفت منها، إذ مر بأبي وهو ناهض إلى صاحب المدينة أحمد بن عيسى، فقام إليه وقضى واجب حقه بالسلام عليه، وسأله عن علتي واستخبر أبي عما عولجت، فسفه علاج من عالجني، وبعث إلى أبي عثمان عشر حبات من حبوب مدورة، وأمر أن أشرب منها كل يوم حبة، فما استوعبتها حتى أقلعت الحمى وبرئت برءاً تاماً، وعمي سعيد في آخر أيامه.

ومن شعر سعيد بن عبد ربه أنه افتصد يوماً فبعث إلى عمه أحمد بن محمد بن عبد ربه الشاعر الأديب راغباً إليه في أن يحضر عنده مؤانساً له، فلم يجبه عمه إلى ذلك وأبطأ عنه فكتب إليه (الكامل):

لما عدمت مؤانساً وجليسا ... نادمت بقراطاً وجالينوسا
وجعلت كتبهما شفاء تفردي ... وهما الشفاء لكل جرح بوسا
ووجدت علمهما إذا حصلته ... يذكي ويحيي للجسوم نفوسا

فلما وصل الشعر إلى عمه جاوبه بأبيات منها:

ألفيت بقراطاً وجالينوسا ... لا يأكلان ويرزآن جليسا
فجعلتهم دون الأقارب جنة ... ورضيت منهم صاحباً وأنيسا

وأظن بخلك لا يرى لك تاركاً حتى تنادم بعدهم إبليسا

وقال سعيد بن عبد ربه أيضاً في آخر عمره، وكان جميل المذهب منقبضاً عن الملوك (الطويل):

أمن بعد غوصي في علوم الحقائق وطول انبساطي في مواهب خالقي
وفي حين إشراقي على ملكوته أرى طالباً رزقاً إلى غير رازقي
وأيام عمر المرء متعة ساعة تجيء حثيثاً مثل لمحة بارق
وقد أذنت نفسي بتعويض رحلها وأسرع في سوقي إلى الموت سائقي
وإني وإن أوغلت أو سرت هارباً من الموت في الآفاق فالموت لاحقي

٣٥ـ الحراني:

الذي ورد من المشرق، كان في أيام الأمير محمد بن عبد الرحمن، وكانت عنده مجربات حسان بالطب، فاشتهر بقرطبة وحاز الذكر فيها.

قال ابن جلجل: رأيت حكاية عند أبي الأصبغ الرازي بخط أمير المؤمنين المستنصر، وهي أن هذا الحراني أدخل الأندلس معجوناً كان يبيع الشربة منه بخمسين ديناراً لأوجاع الجوف، فكسب به مالاً. فاجتمع خمسة من الأطباء مثل حمدين وجواد وغيرهما، وجمعوا خمسين ديناراً واشتروا منه شربة من ذلك الدواء وانفرد كل واحد منهم بجزء يشمه ويذوقه، ويكتب ما تأدى منه بحسه.

ثم اجتمعوا واتفقوا على ما حدسوه وكتبوا ذلك، ثم نهضوا إلى الحراني وقالوا له: قد نفعك الله بهذا الدواء الذي انفردت به، ونحن أطباء اشترينا منك شربة وفعلنا كذا وكذا، وتأدى إلينا كذا وكذا، فإن يكن ما تأدى إلينا حقاً فقد أصبنا، وإلا فأشركنا في علمه فقد انتفعت، فاستعرض كتابهم فقال: ما أعديتم من أدويته دواء، ولكن لم تصيبوا تعديل أوزانه، وهو الدواء المعروف بالمغيث الكبير، فأشركهم في علمه وعرف من حينئذٍ بالأندلس.

٣٦ـ أحمد وعمر ابنا يونس بن أحمد الحراني:

رحلا إلى المشرق في دولة الناصر في سنة ثلاثين وثلثمائة، وأقاما هنالك عشرة أعوام، ودخلا بغداد، وقرآ فيها على ثابت بن سنان بن ثابت بن قرة الصابئ كتب.

جالينوس عرضاً، وخدما ابن وصيف في عمل خلل العين، وانصرفا إلى الأندلس في دولة المستنصر بالله، وذلك في سنة إحدى وخمسين وثلثمائة وغزوا معه غزواته إلى سنة اثنتين، وانصرفا وألحقهما في خدمته بالطب، وأسكنهما مدينة الزهراء، واستخلصهما لنفسه دون غيرهما ممن كان في ذلك الوقت من الأطباء.

ومات عمر بعلة المعدة، ورمت له فلحقه ذبول من أجلها ومات.

وبقي أحمد مستخلصاً. وأسكنه المستنصر في قصره بمدينة الزهراء، وكان لطيف المحل عنده أميناً مؤتمناً يطلعه على العيال والكرائم.

وكان رجلاً حليماً صحيح العقل عالماً بما شاهد علاجه.

٣٧ــ إسحاق الطبيب:

والد الوزير ابن إسحاق، مسيحي النحلة، كان مقيماً بقرطبة، وكان صانعاً بيده مجرباً، يحكى له منافع عظيمة وآثار عجيبة وتحنك فاق به جميع أهل دهره، وكان في أيام الأمير عبد الله الأموي.

٣٨ــ يحيى بن إسحاق:

كان طبيباً ذكياً عالماً بصيراً بالعلاج صانعاً بيده، وكان في صدر دولة عبد الرحمن الناصر لدين الله، واستوزره وولي الولايات والعمالات، وكان قائد بطليموس زماناً، وكان له من أمير المؤمنين الناصر محل كبير، كان ينزله منزلة الثقة ويطلع على الكرائم والخدم.

وألف في الطب كتاباً يشتمل على خمسة أسفار ذهب فيها مذهب الروم.

وكان يحيى قد أسلم، وأما أبوه إسحاق فكان نصرانياً كما تقدم ذكره.

قال ابن جلجل: حدثني عن يحيى بن إسحاق ثقة أنه كان عنده غلام للحاجب موسى أو الوزير عبد الملك.

٣٩ــ أبو عبد الملك الثقفي:

كان طبيباً أديباً عالماً بكتاب إقليدس، وبصناعة المساحة.

وخدم الناصر والمستنصر بصناعة الطب، وكان أعرج، وله في الطب نوادر، وولاه المستنصر أو الناصر خزانة السلاح، وعمي في آخر عمره بماء نزل في عينيه، ومات بعلة الاستسقاء.

٤٠ـ هارون بن موسى الأشبوني:

هارون بن موسى الأشبوني: كان من شيوخ الأطباء وأخيارهم، مؤتمناً مشهوراً بأعمال اليد، وخدم الناصر والمستنصر بصناعة الطب.

٤١ـ ابن المجوسي:

ومنهم: علي بن العباس المعروف (بابن المجوسي) صاحب كتاب (كامل الصناعة) الطبية المعروف بالملكي، ألفه للملك (عضد الدولة) بن فناخسرو بن ركن الدولة أبي علي حسن بن بويه الديلمي، وهو كتاب جليل مشتمل على علوم الطب وأعماله، ولا أعلم كتاباً مثله.

فهؤلاء مشاهير علماء الإسلام عندنا من أهل العراق والشام ومصر.

٤٢ـ حسداي بن إسحاق:

ممن عني بصناعة الطب حسداي بن إسحاق خادم الحكم بن عبد الرحمن الناصر لدين الله فكان معتنياً بصناعة الطب، متقدماً في علم شريعة اليهود، وهو أول من فتح لأهل الأندلس منهم باب علمهم من الفقه والتاريخ وغير ذلك، وكانوا قبلة يضطرون في فقه دينهم وسني تاريخهم ومراقيت أعيادهم إلى يهود بغداد، فيستجلبون من عندهم حساب عدة من السنين يعرفون به مداخل تاريخهم ومبادئ سنتهم، فلما اتصل حسداي بالحكم ونال عنده نهاية الحظوة بفضل دربته ونهاية براعته وأدبه، وتوصل به إلى استجلاب ما شاء من تواليف اليهود بالمشرق، فعلم حينئذٍ يهود الأندلس ما كانوا قبلاً يجهلونه عما كانوا يتجشمون الكلفة فيه.

٤٣ـ ابو جعفر يوسف بن أحمد بن حسداي:

من الفضلاء في صناعة الطب والمنطق، وله عناية بالغة في الاطلاع على كتب أبقراط وجالينوس وفهمها.

وكان قد سافر من الأندلس إلى الديار المصرية، واشتهر ذكره بها، وتميز في أيام الآمر بأحكام الله من الخلفاء المصريين، وكان خصيصاً بالمأمون، وهو أبو عبد الله محمد بن نور الدولة أبو شجاع الآمري في مدة أيام دولته وتدبيره الملك. وكانت مدته في ذلك ثلاث سنين وتسعة أشهر؛ لأن الآمر كان قد استوزر المأمون في الخامس من ذي الحجة سنة خمس عشرة وخمسمائة، وقبض عليه ليلة السبت الرابع من شهر رمضان سنة تسع عشرة وخمسمائة في القصر بعد صلاة المغرب.

ثم قتل بعد ذلك في رجب سنة اثنتين وعشرين وخمسمائة وصلب بظاهر القاهرة.

وكان المأمون في أيام وزارته له همة عالية، ورغبة في العلوم، فكان قد أمر يوسف بن أحمد بن حسداي أن يشرح له كتب أبقراط، إذ كانت أجل كتب هذه الصناعة وأعظمها جدوى وأكثرها غموضاً.

وكان ابن حسداي قد شرع في ذلك، ووجدت له منه شرح كتاب الإيمان لأبقراط، وقد أجاد في شرحه لهذا الكتاب، واستقصى ذكر معانيه وتبيينها على أتم ما يكون، وأحسنه، ووجدت له أيضاً شرح بعض كتاب الفصول لأبقراط، وكان بينه وبين أبي بكر محمد بن يحيى المعروف بابن باجه صداقة فكان أبداً يراسله من القاهرة.

وكان يوسف بن أحمد بن حسداي مدمناً للشراب، وعنده دعابة ونوادر.

وبلغني عنه أنه لما أتى من الإسكندرية إلى القاهرة كان هو وبعض الصوفية قد اصطحبا في الطريق فكانا يتحدثان، وأنس كل واحد منهما إلى الآخر، ولما وصلا إلى القاهرة قال له الصوفي: أنت أين تنزل في القاهرة حتى أكون أراك؟ فقال: ما كان في خاطري أن أنزل إلا حانة الخمار وأشرب، فإن كنت توافق وتأتي إلي فرأيك، فصعب قوله على الصوفي وأنكر هذا الفعل، ومشى إلى الخانكاه. ولما كان في بعض الأيام بعد مدة وابن حسداي في السوق، وإذا بجمع من الناس وفي وسطهم صوفي يعزر، وقد اشتهر أمره بأنه وجد سكران، ولما قرب إلى الموضع الذي فيه ابن حسداي ونظر إليه وجده ذلك الصوفي بعينه. فقال: يا لله قتلك الناس.

وليوسف بن أحمد بن حسداي من الكتب. الشرح المأموني لكتاب الإيمان لأبقراط المعروف بعهده إلى الأطباء، صنفه للمأمون أبي عبد الله محمد الآمري. شرح المقالة الأولى من كتاب الفصول لأبقراط، تعاليق وجدت بخطه كتبها عند وروده على الإسكندرية من

الأندلس، فوائد مستخرجة استخرجها وهذبها من شرح علي بن رضوان لكتاب جالينوس إلى اغلوقن، من القول على أول الصناعة الصغيرة لجالينوس، كتاب الإجمال في المنطق، شرح كتاب الإجمال.

٤٤ـ ابو علي حسن بن أحمد بن عمر بن مفرج البكري الأشبوني:

كان منهم: أبو علي حسن بن أحمد بن عمر بن مفرج البكري الأشبوني، لأن أصله من أشبونة عاصمة البرتغال الإسلامية، وسكن الجزيرة الخضراء، يعرف بالزرقالة، درس الحديث والأدب، ولكنه مهر في الطب والعلاج، وفي تميز النبات والعشب، وفاق في ذلك أهل عصره، وكان يقرض الشعر في نفس الوقت وتوفي سنة ٣٣٠هـ.

٤٥ـ ابو مروان سليمان بن محمد بن عيسى بن التاسي:

ومن مشاهير تلاميذ ابن السمح أبو مروان سليمان بن محمد بن عيسى بن التاسي، بصير بالعدد والهندسة، معتنٍ بصناعة الطب في أحكام النجوم.

٤٦ـ جابر بن حيان الصوفي:

ومنهم: جابر بن حيان الصوفي، وكان متقدماً في العلوم الطبيعية، بارعاً منها في صناعة الكيمياء، وله فيها تآليف كثيرة ومصنفات مشهورة، وكان مع هذا مشرفاً على كثير من علوم الفلسفة، ومتقلداً للعلم المعروف بعلم الباطن، وهو مذهب المتصوفين من أهل الإسلام كالحارث بن أسد (المحاسبي) وسهل بن عبد الله (التستري) ونظرائهما.

وأخبرني محمد بن السعيد السرقسطي المعروف (بابن المشاط) الاسطرلابي أنه رأى لجابر بن حيان بمدينة مصر تأليفاً في العمل بالاسطرلاب تضمن ألف مسألة لا نظير له.

٤٧ـ ابن الجلاب:

وأما ابن الجلاب فهو: الحسن بن عبد الرحمن المعروف (بابن الجلاب) أحد المحققين بعلم الهندسة وهيئة الأفلاك وحركات النجوم، وله مع ذلك عناية بالمنطق والعلم الطبيعي، وهو في وقتنا هذا مستوطن مدينة (المرية) قاعدة الأمير محمد بن معد بن محمد بن محادج التجيبي.

٤٨ـ الفتح بن خاقان:

فأما الفتح بن خاقان، فهو إشبيلي من كتّاب الطوائف الأعلام. وقد اشتهر بأسلوبه الأدبي البليغ المسجع، وهو الذي اتبعه في كتابيه «قلائد العقيان» و«مطمح الأنفس».

طاف في أول أمره بقصور الطوائف، واتصل بمعظم أمرائها، ثم خدم الأمير أبا إبراهيم إسحاق بن يوسف بن تاشفين، أخا أمير المسلمين علي بن يوسف، وكتب له كتابه «القلائد» مشتملاً على تراجم أمراء الطوائف، وأعيان العصر وفقهائه وكتابه.

وانتقل في أواخر حياته إلى مراكش وعاش بها، وكان خليعاً مدمناً، منحرف السلوك، فانتهى بأن توفي قتيلاً في الفندق الذي يسكنه، وقيل إن الذي أشار بقتله هو علي بن يوسف.

٤٩ـ أبو عثمان سعيد بن فتحون بن مكرم ـ المعروف بالحمار:

وأبو عثمان سعيد بن فتحون بن مكرم المعروف بالحمار السرقسطي، كان متحققاً إماماً في علم النحو واللغة، وله تآليف في الموسيقى، ورسالة حسنة في المدخل إلى علوم الفلسفة سماها شجرة الحكمة، ورسالة في تعديل العلوم، وكيف درجت إلى الوجود من انقسام الجوهر والعرض، ونالته في أيام المنصور محمد بن أبي عامر محنة شديدة مشهورة السبب أدته بعد انطلاقه من السجن إلى الخروج عن الأندلس إلى جزيرة صقلية.

٥٠ـ الحاجب أبو عامر بن الأمير المقتدي:

ومنهم من أهل (سرقسطة) الحاجب أبو عامر بن الأمير المقتدر بالله أحمد بن سليمان بن الهود الجزامي.

٥١ـ أبو الحسن علي بن خلف:

ومنهم من سكان (طليطلة) وجهاتها أبو الحسن علي بن خلف بن أحمر.

٥٢ـ ابو زيد عبد الرحمن بن سيد.

٥٣ـ ابو أيوب عبد الغافر بن محمد:

أبو أيوب عبد الغافر بن محمد أحد المهرة بعلم الهندسة، وله تأليف حسن في

الفرائض، وكان له سماع من أحمد بن خالد الفقيه وطبقته، وروى عنه مسلمة بن أحمد المرحيط ونظراؤه.

٥٤ـ مروان بن جناح:

كان أيضاً يهودياً، وله عناية بصناعة المنطق، والتوسع في علم لسان العرب واليهود، ومعرفة جيدة بصناعة الطب.

وله من الكتب كتاب التلخيص: وقد ضمنه ترجمة الأدوية المفردة، وتحديد المقادير المستعملة في صناعة الطب من الأوزان والمكاييل.

٥٥ـ سهل بن بشر بن حبيب:

ومنهم من أهل أحكام النجوم سهل بن بشر بن حبيب له تواليف حسان مشهورة في الأحكام منها كتابه في المواليد وتحاويلها، وكتاب تحاويل سني العالم، وكتاب المسائل والاختيارات.

٥٦ ـ أبو الصلت أمية بن عبد العزيز بن أبي الصلت:

هو من بلد دانية من شرق الأندلس، وهو من أكابر الفضلاء في صناعة الطب وفي غيرها من العلوم، وله التصانيف المشهورة والمآثر المذكورة، قد بلغ في صناعة الطب مبلغاً لم يصل إليه غيره من الأطباء، وحصل من معرفة الأدب ما لم يدركه كثير من سائر الأدباء، وكان أوحد في العلم الرياضي، متقناً لعلم الموسيقى وعمله، جيد اللعب بالعود.

وكان لطيف النادرة، فصيح اللسان، جيد المعاني ولشعره رونق.

وأتى أبو الصلت من الأندلس إلى ديار مصر وأقام بالقاهرة مدة. ثم عاد بعد ذلك إلى الأندلس.

وكان دخول أبي الصلت إلى مصر في حدود سنة عشر وخمسمائة، ولما كان في الإسكندرية حبس بها.

ولأبي الصلت أمية بن عبد العزيز من الكتب: الرسالة المصرية، ذكر فيها ما رآه في ديار مصر من هيئتها وآثارها، ومن اجتمع بهم فيها من الأطباء والمنجمين والشعراء وغيرهم من أهل الأدب، وألف هذه الرسالة لأبي الطاهر يحيى بن تميم بن المعز بن باديس، كتاب الأدوية المفردة على ترتيب الأعضاء المتشابهة الأجزاء والآلية، وهو مختصر قد رتبه أحسن

ترتيب، كتاب الانتصار لحنين بن إسحاق علي بن رضوان في تتبعه لمسائل حنين، كتاب حديقة الأدب، كتاب الملح العصرية من شعراء أهل الأندلس والطارئين عليها، ديوان شعره، رسالة في الموسيقى، كتاب في الهندسة، رسالة في العمل بالاسطرلاب، كتاب تقويم منطق الذهن.

٥٧ـ إسحاق بن عمران:

طبيب مشهور وعالم مذكور ويعرف باسم ساعة.

وقال سليمان بن حسان المعروف بابن جلجل: إن إسحاق بن عمران مسلم النحلة، وكان بغدادي الأصل، ودخل أفريقية في دولة زيادة الله بن الأغلب التميمي، وهو استجلبه وأعطاه شروطاً ثلاثة لم يف له بأحدها، بعث إليه عند وروده عليه راحلة أقلته وألف دينار لنفقته، وكتاب أمان بخط يده أنه متى أحب الانصراف إلى وطنه انصرف.

وبه ظهر الطب بالمغرب، وعرفت الفلسفة، وكان طبيباً حاذقاً متميزاً بتأليف الأدوية المركبة، بصيراً بتفرقة العلل، أشبه الأوائل في علمه وجودة قريحته. استوطن القيروان حيناً، وألف كتباً منها كتابه المعروف بنزهة النفس، وكتابه في داء المالنخوليا لم يسبق إلى مثله، وكتابه في الفصد، وكتابه في النبض.

ولإسحاق بن عمران من الكتب: كتاب الأدوية المفردة، كتاب العنصر والتمام في الطب، مقالة في الاستسقاء، مقالة وجيزة كتب بها إلى سعيد بن توفيل المتطبب في الإبانة عن الأشياء التي يقال إنها تشفي الأسقام، وفيها يكون البرء، مما أراد إتحافه به من نوادر الطب ولطائف الحكمة، مقالة في علل القولنج وأنواعه وشرح أدويته، وهي الرسالة التي كتب بها إلى العباس وكيل إبراهيم بن الأغلب، كتاب في البول عن كلام أبقراط وجالينوس وغيرهما، كتاب جمع فيه أقاويل جالينوس في الشراب، مسائل له مجموعة من الشراب على معنى ما ذهب إليه أبقراط وجالينوس في المقالة الثالثة من كتاب تدبير الأمراض الحادة وما ذكر فيها من الخمر، كلام له في بياض المعدة ورسوب البول وبياض المني.

٥٨ـ ابن الجزار:

هو: أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن أبي خالد، ويعرف بابن الجزار من أهل

القيروان، طبيب ابن طبيب، وعمه أبو بكر طبيب وكان ممن لقي إسحاق بن سليمان، وصحبه وأخذ عنه.

وكان ابن الجزار من أهل الحفظ والتطلع والدراسة للطب وسائر العلوم، حسن الفهم لها.

وقال سليمان بن حسان المعروف بابن جلجل: إن أحمد بن أبي خالد كان قد أخذ لنفسه مأخذاً عجيباً في سمته وهديه وتعدده ولم يحفظ عنه بالقيروان زلة قط، ولا أخلد إلى لذة، وكان يشهد الجنائز.

ولابن الجزار من الكتب: كتاب في علاج الأمراض، ويعرف بزاد المسافر مجلدان، كتاب في الأدوية المفردة ويعرف باعتماد، كتاب في الأدوية المركبة ويعرف بالبغية، كتاب العدة لطول المدة، وهو أكبر كتاب وجدناه له في الطب..

وحكى الصاحب جمال الدين القفطي أنه رأى له بقفط كتاباً كبيراً في الطب اسمه قوت المقيم، وكان عشرين مجلداً، كتاب التعريف بصحيح التاريخ، وهو تاريخ مختصر يشتمل على وفيات علماء زمانه، وقطعة جميلة من أخبارهم، رسالة في النفس وفي ذكر اختلاف الأوائل فيها، كتاب في المعدة وأمراضها ومداواتها، كتاب طب الفقراء، رسالة في إبدال الأدوية، كتاب في الفرق بين العلل التي تشتبه أسبابها وتختلف أعراضها، رسالة في التحذير من إخراج الدم من غير حاجة دعت إلى إخراجه، رسالة في الزكام وأسبابه وعلاجه، رسالة في النوم واليقظة، مجربات في الطب، مقالة في الجذام وأسبابه وعلاجه، كتاب الخواص، كتاب نصائح الأبرار، كتاب المختبرات، كتاب في نعت الأسباب المولدة الوباء في مصر وطريق الحيلة في دفع ذلك وعلاج ما يتخوف منه، رسالة إلى بعض إخوانه في الاستهانة بالموت، رسالة في المقعدة وأوجاعها، كتاب المكلل في الأدب، كتاب البلغة في حفظ الصحة، مقالة في الحمامات، كتاب أخبار الدولة يذكر فيه ظهور المهدي بالمغرب، كتاب الفصول في سائر العلوم والبلاغات.

٥٩ــ ابو غالب حباب بن عبادة:

أبو غالب حباب بن عبادة الفرائضي، كان مشهوراً بعلم العدد في وسط ملك عبد الرحمن الناصر لدين الله، وله في الفرائض تأليف حسن مشهور عندنا إلى اليوم.

٦٠ـ منجم بن الفوال:

يهودي من سكان سرقسطة، كان متقدماً في صناعة الطب، متصرفاً مع ذلك في علم المنطق وسائر علوم الفلسفة.

ولمنجم بن الفوال من الكتب: كتاب كنز المقل على طريق المسألة والجواب، وضمنه جملاً من قوانين المنطق وأصول الطبيعة.

٦١ـ عبد الله بن محمد المعروف بالسري.

وعبد الله بن محمد المعروف بالسري كان عالماً بالعدد والهندسة، وله كتاب مشهور في المبيع، وكان مع ذلك رجلاً ناسكاً فقيهاً، إماماً في النحو واللغة، وكان ينسب إليه العلم بصناعة الكيمياء، وكان الحكم المستنصر بالله يعظمه ويؤثره، ويروم الاستكثار منه فيقبضه عنه ورعه، ويكفه عن مداخلته زهده.

٦٢ـ ابو القاسم احمد بن محمد بن احمد العدوي:

وأبو القاسم أحمد بن محمد بن أحمد العدوي المعروف بالطنبري، كان معلماً بعلم العدد والهندسة نافذاً فيهما، وله كتاب حسن في المعاملات.

٦٣ـ عبد الرحمن بن إسماعيل بن زيد المعروف بالإقليدي:

وعبد الرحمن بن إسماعيل بن زيد المعروف بالإقليدي، كان متقدماً في علم الهندسة، معتنياً بصناعة المنطق، وله تآليف مشهورة في اختصار الكتب الثمانية المنطقية.

أخبرني عنه ابن أخته أبو العباس أحمد بن أبي حاتم محمد بن عبد الله (بن) عبد (بن) هرثمة بن ذكوان أنه رحل إلى المشرق في أيام الحاجب المنصور أبي عامر، وتوفي هناك أبوه إسماعيل بن زيد أحد وجوه قرطبة المتقدمين في الشعر والعربية، وولي أحكام السوق بها في أيام الخليفة الحكم رحمه الله.

٦٤ـ ابو بكر بن ابي عيسى:

وأبو بكر بن أبي عيسى واسمه أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن عمر بن أحمد بن

محمد بن عبد الأعلى بن عبد الغافر بن عبد المجيد بن عبد الله بن أبي عيسى عبد الرحمن بن الحرث الأنصاري صاحب رسول الله ﷺ، كان مقدماً في العدد والهندسة والنجوم، فكان يجلس لتعليم ذلك في أيام الحكم.

أخبرني أبو عثمان سعيد بن محمد بن البغونش الطليطلي أنه كان يسمع معلمه مسلمة بن محمد المرحيط عند ذكر ابن أبي عيسى هذا ـ وكان تخرج عليه في صناعة الهندسة، ويقر له بالسبق فيها وفي سائر العلوم الرياضية.

٦٥ـ ابو الوليد هشام بن احمد بن خالد الكتاني:

ومنهم: أبو الوليد هشام بن أحمد بن خالد الكتاني المعروف بابن الوقشي من أهل (طليطلة)، أحد المتفننين في العلوم المتوسعين في ضروب المعارف، من أهل الفكر الصحيح والنظر الناقد، والتحقق بصناعة الهندسة والمنطق، والرسوخ في علم النحو واللغة والشعر والخطابة، والإحكام بعلم الفقه والأثر والكلام.

وهو مع ذلك شاعر بليغ، ليس يفضله عالم بالأنساب والأخبار والسير، مشرف على جمل سائر العلوم، لقيته (بطليطلة) سنة ثمان وثلاثين وأربعمائة، وقد تقلد القضاء بين أهل (طلبيرة) من ثغور (طليطلة) قاعدة الأمير المأمون يحيى بن الظافر إسماعيل بن عبد الرحمن بن إسماعيل بن عامر بن مطرف بن موسى بن ذي النون.

٦٦ـ عبيد الله بن محمد بن عبيد الله:

وعبيد الله بن محمد بن عبيد الله . . .بن إبراهيم بن الوليد المذحجي، من أهل باغة، وسكن قرطبة، ودرس بها الحديث والأدب والطب، وأخذ الطب بنوع خاص عن أبي مروان عبد الملك بن جريول البلنسي، وأبي نصر الحجام، ومحمد بن ظهير وغيرهم، وعني بلقاء الشيوخ من المحدثين والأطباء، وكان فوق مهارته في الطب أديباً يجيد النظم والنثر.

وذكر ابن الطيلسان أنه سليل أسرة من الأطباء، تعاقب أبناؤها في المهنة منذ عهد عبد الرحمن الداخل.

وتوفي ابن الوليد في ربيع الآخر سنة ٦١٢هـ.

٦٧ـ أبو عبد الله الندرومي:

هو: أبو عبد الله محمد بن سحنون، ويعرف بالندرومي، منسوباً إلى ندرومة من نظر مدينة تلمسان، جليل القدر، فاضل النفس، محب للفضائل، حاد الذهن، مفرط الذكاء.

ومولده بقرطبة في نحو سنة ثمانين وخمسمائة، ونشأ بقرطبة، ثم انتقل إلى أشبيلية. وكان قد لحق القاضي أبا الوليد بن رشد، واشتغل عليه بصناعة الطب، واشتغل أيضاً على أبي الحجاج يوسف بن موراطير. من جلة المتميزين في علم الأدب والعربية، وسمع كثيراً من الحديث، وخدم الناصر في آخر دولته بصناعة الطب، وخدم بعده لولده المستنصر، وأقام بأشبيلية، وخدم بعد ذلك النجاء سالم بن هود، ولأخيه أبي عبد الله بن هود صاحب الأندلس.

ولأبي عبد الله الندرومي من الكتب: اختصار كتاب المستصفى للغزالي.

٦٨ـ أبو الحكم بن غلندو:

مولده ومنشؤه بأشبيلية، وكان أديباً شاعراً حسن الشعر، متميزاً في صناعة الطب محمود الطريقة.

وكان مفتناً وخدم ـ بصناعة الطب ـ المنصور، وكان مكيناً عنده وجيهاً في دولته.

وكان المنصور في عام ثمانين وخمسمائة حمله معه لما ولي الخلافة، وكان ابن غلندو صاحب كتب كثيرة، ويكتب خطين أندلسيّين، وتوفي بمراكش ودفن بها.

٦٩ـ ابن وافد:

هو: الوزير أبو المطرف عبد الرحمن بن محمد بن عبد الكبير بن يحيى بن وافد بن مهند اللخمي أحد أشراف أهل الأندلس، وذوي السلف الصالح منهم والسابقة القديمة فيهم.

عني عناية بالغة بقراءة كتب جالينوس وتفهمها، ومطالعة كتب أرسطوطاليس وغيره من الفلاسفة.

قال القاضي صاعد: وتمهر بعلم الأدوية المفردة حتى ضبط منها ما لم يضبطه أحد في

عصره، وألف فيها كتاباً جليلاً لا نظير له جمع فيه ما تضمن كتاب ديسقوريدس وكتاب جالينوس المؤلفان في الأدوية المفردة، ورتبه أحسن ترتيب، قال: وأخبرني أنه عانى جمعه وحاول ترتيبه وتصحيح ما ضمنه من أسماء الأدوية وصفاتها، وأودع إياه من تفصيل قواها وتحديد درجاتها نحواً من عشرين سنة، حتى كمل موافقاً لغرضه، وتم مطابقاً لبغيته، وله في الطب منزع ومذهب نبيل، وذلك أنه كان لا يرى التداوي بالأدوية ما أمكن التداوي بالأغذية أو ما كان قريباً منها، فإذا دعت الضرورة إلى الأدوية فلا يرى التداوي بمركبها ما وصل إلى التداوي بمفردها فإن اضطر إلى المركب منها لم يكثر التركيب بل اقتصر على الأقل ما يمكنه منه، وله نوادر محفوظة وغرائب مشهورة في الإبراء من العلل الصعبة والأمراض المخوفة بأيسر العلاج وأقربه واستوطن مدينة طليطلة.

وكان في أيام ابن ذي النون، ومولد ابن وافد في ذي الحجة من سنة سبع وثمانين وثلثمائة، وكان في الحياة في سنة ستين وأربعمائة.

ولابن وافد من الكتب كتاب الأدوية المفردة، كتاب الوساد في الطب، مجربات في الطب، كتاب تدقيق النظر في علل حاسة البصر، كتاب المغيث.

٧٠ــ أبو العلاء بن زهر:

هو: أبو العلاء بن زهر بن أبي مروان عبد الملك بن محمد بن مروان، مشهور بالحذق والمعرفة، وله علاجات مختارة تدل على قوته في صناعة الطب واطلاعه على دقائقها.

وكانت له نوادر في مداواته المرضى ومعرفته لأحوالهم، وما يجدونه من الآلام من غير أن يستخبرهم عن ذلك بل بنظره إلى قواريرهم، أو عندما يجس نبضهم، وكان في دولة الملثمين، ويعرفون أيضاً بالمرابطين، وحظي في أيامهم، ونال المنزلة الرفيعة والذكر الجميل.

وكان قد اشتغل بصناعة الطب وهو صغير في أيام المعتضد بالله أبي عمرو عباد بن عباد، واشتغل أيضاً بعلم الأدب، وهو حسن التصنيف جيد التأليف.

وفي زمانه وصل كتاب القانون لابن سينا إلى المغرب.

وقال ابن جميع المصري في «كتاب التصريح بالمكنون في تنقيح القانون»: إن رجلاً

من التجار جلب من العراق إلى الأندلس نسخة من هذا الكتاب، قد بولغ في تحسينها فأتحف بها لأبي العلاء بن زهر تقرباً إليه، ولم يكن هذا الكتاب وقع إليه قبل ذلك، فلما تأمله ذمه وأطرحه، ولم يدخله خزانة كتبه، وجعل يقطع من طرره ما يكتب فيه نسخ الأدوية لمن يستفتيه من المرضى.

وقال أبو يحيى اليسع بن عيسى بن حزم بن اليسع في كتاب «المغرب عن محاسن أهل المغرب»: إن أبا العلاء بن زهر كان مع صغر سنه تصرخ النجابة بذكره، وتخطب المعارف بشكره، ولم يزل يطالع كتب الأوائل متفهماً، ويلقى الشيوخ مستعلماً، والسعد ينهج له مناهج التيسير، والقدر لا يرضى له من الوجاهة باليسير، حتى برز في الطب إلى غاية عجز الطب عن مرامها، وضعف الفهم عن إبرامها، وخرجت عن قانون الصناعة إلى ضروب من الشناعة، يخبر فيصيب، ويضرب في كل ما ينتحله من التعاليم بأوفى نصيب، ويشعر سابق مدى، ويغبر في وجوه الفضلاء علماً ومحتداً، ويفوق الجلة سماحة وندى، لولا بذاء لسان، وعجلة إنسان. وأي الرجال تكمل خصاله، وتتناسب أوصاله؟.

أقول: وكان من جملة تلاميذ أبي العلاء بن زهر في الطب أبو عامر بن ينق الشاطبي الشاعر.

وتوفي أبو العلاء بن زهر، ودفن بأشبيلية خارج باب الفتح.

ولأبي العلاء بن زهر من الكتب: كتاب الخواص، كتاب الأدوية المفردة، كتاب الإيضاح بشواهد الافتضاح في الرد على ابن رضوان فيما رده على حنين بن إسحاق في كتاب المدخل إلى الطب، كتاب حل شكوك الرازي على كتب جالينوس، مجربات، مقالة في الرد على أبي علي بن سينا في مواضع من كتابه الأدوية المفردة، ألفها لابنه أبي مروان، كتاب النكت الطبية، كتب بها إلى ابنه أبي مروان، مقالة في بسطه لرسالة يعقوب بن إسحاق الكندي في تركيب الأدوية، وأمثلة ذلك نسخ له ومجربات أمر بجمعها علي بن يوسف بن تاشفين بعد موت أبي العلاء فجمعت بمراكش وبسائر بلاد العدوة والأندلس، وانتسخت في جمادى الآخرة سنة ست وعشرين وخمسمائة.

٧١ ــ أبومروان بن أبي العلاء بن زهر؛

هو: أبو مروان عبد الملك بن أبي العلاء بن زهر بن أبي مروان عبد الملك بن

محمد بن مروان بن زهر، لحق بأبيه في صناعة الطب، وكان جيد الاستقصاء في الأدوية المفردة والمركبة، حسن المعالجة، قد ذاع ذكره في الأندلس وفي غيرها من البلاد، واشتغل الأطباء بمصنفاته. ولم يكن في زمانه من يماثله في مزاولة أعمال صناعة الطب. وله حكايات كثيرة في تأتيه لمعرفة الأمراض ومداواتها مما لم يسبقه أحد من الأطباء إلى مثل ذلك.

وكان قد خدم الملثمين، ونال من جهتهم من النعم والأموال شيئاً كثيراً. وفي الوقت الذي كان فيه أبو مروان عبد الملك بن أبي العلاء بن زهر دخل المهدي إلى الأندلس وهو أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن تومرت ومعه عبد المؤمن، وشرع في بث الدعوة لعبد المؤمن، وتمهيد أمره إلى أن انتشرت كلمته واتسعت مملكته، وملك البلاد وأطاعه الخلق.

وحكاية المهدي في تأتيه إلى أن نال الملك وصفا له الأمر معروفة مشهورة.

ولما استقل عبد المؤمن بالمملكة، وعرف بأمير المؤمنين، واستولى على خزائن المغرب، بذل الأموال، وأظهر العدل، وقرب أهل العلم وأكرمهم، ووالى إحسانه إليهم، واختص أبا مروان عبد الملك بن زهر لنفسه، وجعل اعتماده عليه في الطب، وأناله من الإنعام والعطاء فوق أمنيته، وكان مكيناً عنده، عالي القدر، متميزاً على كثير من أبناء زمانه.

وألف له أبو مروان بن زهر الترياق السبعيني، واختصره عشارياً، واختصره سباعياً، ويعرف بترياق الأنتلة.

أقول: وكان من أجل تلاميذ أبي مروان عبد الملك بن أبي العلاء بن زهر في صناعة الطب والآخذين عنه: أبو الحسين بن أسدون، شهر بالمصدوم، وأبو بكر ابن الفقيه القاضي أبي الحسن قاضي أشبيلية، وأبو محمد الشذوني، والفقيه الزاهد أبو عمران بن أبي عمران.

وتوفي أبو مروان عبد الملك بن أبي العلاء بن زهر ودفن بأشبيلية خارج باب الفتح.

ولأبي مروان بن أبي العلاء بن زهر من الكتب: كتاب التيسير في المداواة والتدبير، ألفه للقاضي أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد، كتاب الأغذية ألفه لأبي محمد عبد المؤمن بن علي، كتاب الزينة تذكرة إلى ولده أبي بكر في أمر الدواء المسهل وكيفية أخذه، وذلك في صغر سنه، وأول سفرة سافرها فناب عن أبيه فيها، مقالة في علل الكلى، رسالة

كتب بها إلى بعض الأطباء بأشبيلية في علتي البرص والبهق، كتاب تذكرة ذكر بها لابنه أبي بكر أول ما تعلق بعلاج الأمراض.

٧٢ ـ ابن جلجل:

هو: أبو داود سليمان بن حسان يعرف بابن جلجل، وكان طبيباً فاضلاً خبيراً بالمعالجات، جيد التصرف في صناعة الطب.

وكان في أيام هشام المؤيد بالله، وخدمه بالطب وله بصيرة واعتناء بقوى الأدوية المفردة، وقد فسر أسماء الأدوية المفردة من كتاب ديسقوريدس، وأفصح عن مكونها، وأوضح مستغلق مضمونها.

وهو يقول في أول كتابه هذا: إن كتاب ديسقوريدس ترجم بمدينة السلام في الدولة العباسية في أيام جعفر المتوكل، وكان المترجم له اصطفن بن بسيل الترجمان من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي، وتصفح ذلك حنين بن إسحاق المترجم، فصحح الترجمة وأجازها، فما علم اصطفن من تلك الأسماء اليونانية في وقته له اسماً في اللسان العربي فسره بالعربية، وما لم يعلم له في اللسان العربي اسماً تركه في الكتاب على اسمه اليوناني اتكالاً منه على أن يبعث الله بعده من يعرف ذلك ويفسره باللسان العربي، إذ التسمية لا تكون إلا بالتواطؤ من أهل كل بلد على أعيان الأدوية بما رأوا، وأن يسموا ذلك إما باشتقاق وإما بغير ذلك من تواطئهم على التسمية، فاتكل اصطفن على شخوص يأتون بعده ممن قد عرف أعيان الأدوية التي لم يعرف هو لها اسماً في وقته فيسميها على قدر ما سمع في ذلك الوقت، فيخرج إلى المعرفة.

قال ابن جلجل: وورد هذا الكتاب الأندلس وهو على ترجمة اصطفن، منه ما عرف له اسماً بالعربية، ومنه ما لم يعرف له اسماً، فانتفع الناس بالمعروف منه بالمشرق وبالأندلس إلى أيام الناصر عبد الرحمن بن محمد، وهو يومئذٍ صاحب الأندلس. فكاتبه أرمانيوس الملك، ملك قسطنطينية، أحسب في سنة سبع وثلاثين وثلثمائة، وهاداه بهدايا لها قدر عظيم، فكان في جملة هديته كتاب ديسقوريدس مصور الحشائش بالتصوير الرومي العجيب، وكان الكتاب مكتوباً بالإغريقي الذي هو اليوناني، وبعث معه كتاب هروسيس صاحب القصص، وهو تاريخ للروم عجيب، فيه أخبار الدهور وقصص الملوك الأول، وفوائد عظيمة.

وكتب أرمانيوس في كتابه إلى الناصر أن كتاب ديسقوريدس لا تجتنى فائدته إلا برجل يحسن العبارة باللسان اليوناني، ويعرف أشخاص تلك الأدوية، فإن كان في بلدك من يحسن ذلك فزت أيها الملك بفائدة الكتاب، وأما كتاب هروسيس فعندك من اللطينيين من يقرأه باللسان اللطيني، وإن كشفتهم عنه نقلوه لك من اللطيني إلى اللسان العربي.

قال ابن جلجل: ولم يكن يومئذٍ بقرطبة من نصارى الأندلس من يقرأ اللسان الإغريقي الذي هو اليوناني القديم، فبقي كتاب ديسقوريدس في خزانة عبد الرحمن الناصر باللسان الإغريقي، ولم يترجم إلى اللسان العربي وبقي الكتاب بالأندلس، والذي بين أيدي الناس بترجمة اصطفن الواردة من مدينة السلام بغداد.

فلما جاوب الناصر مارينوس الملك سأله أن يبعث إليه برجل يتكلم بالإغريقي والليطيني ليعلم له عبيداً يكونون مترجمين، فبعث أرمانيوس الملك إلى الناصر براهب كان يسمى نقولا، فوصل إلى قرطبة سنة أربعين وثلثمائة، وكان يومئذ بقرطبة من الأطباء قوم لهم بحث وتفتيش، وحرص على استخراج ما جهل من أسماء عقاقير كتاب ديسقوريدس إلى العربية، وكان أبحثهم وأحرصهم على ذلك من جهة التقرب إلى الملك عبد الرحمن الناصر حسداي بشروط الإسرائيلي، وكان نقولا الراهب عنده أحظى الناس وأخصهم به.

وفسر من أسماء عقاقير كتاب ديسقوريدس ما كان مجهولاً، وهو أول من عمل بقرطبة ترياق الفاروق على تصحيح الشجارية التي فيه، وكان في ذلك الوقت من الأطباء الباحثين عن تصحيح أسماء عقاقير الكتاب وتعيين أشخاصه محمد المعروف بالشجار.

٧٣ ـ أبو جعفر بن هارون الترجالي:

كان أبو جعفر بن هارون يروي الحديث، وهو شيخ أبي الوليد بن رشد في التعاليم والطب، وأصله من ترجالة من ثغور الأندلس، وهي التي أصابها المنصور خالية، وهرب أهلها وعمرها المسلمون، وكان أبو جعفر بن هارون أيضاً عالماً بصناعة الكحل، وله آثار فاضلة في المداواة.

حدثني القاضي أبو مروان محمد بن أحمد بن عبد الملك اللخمي، ثم الباجي: أن أخاه القاضي أبا عبد الله محمد بن أحمد لما كان صغيراً أصاب عينه عود، واخترق السواد حتى أنه يئس له من البرء، فاستدعى أبوه أبا جعفر بن هارون، وأراه عين ولده وقال له: أنا أدفع لك ثلثمائة دينار وتعالجها.

فقال: والله ما حاجة إلى هذا الذي ذكرته، وإنما أداويه ويصلح إن شاء الله تعالى، وشرع في مداواته إلى أن صلحت عينه وأبصر بها. وأصاب ابن هارون خدر وضعف في أعضائه فالتزم داره بأشبيلية وكان يطبب الناس، وتوفي بأشبيلية.

٧٤ ــ أبو الوليد بن رشد:

هو: القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، مولده ومنشؤه بقرطبة، مشهور بالفضل، معتنٍ بتحصيل العلوم، أوحد في علم الفقه والخلاف، واشتغل على الفقيه الحافظ أبي محمد بن رزق. وكان أيضاً متميزاً في علم الطب، وهو جيد التصنيف حسن المعاني.

وله في الطب كتاب الكليات، وقد أجاد في تأليفه. وكان بينه وبين أبي مروان بن زهر مودة.

ولما ألف كتابه هذا في الأمور الكلية قصد من ابن زهر أن يؤلف كتاباً في الأمور الجزئية لتكون جملة كتابيهما ككتاب كامل في صناعة الطب.

ولذلك يقول ابن رشد في آخر كتابه ما هذا نصه، قال: فهذا هو القول في معالجة جميع أصناف الأمراض بأوجز ما أمكننا وأبينه، وقد بقي علينا من هذا الجزء القول في شفاء عرض من الأعراض الداخلة على عضو من الأعضاء، وهذا وإن لم يكن ضرورياً لأنه منطوٍ بالقوة فيما سلف من الأقاويل الكلية ففيه تتميم ما وارتياض، لأننا ننزل فيها إلى علاجات الأمراض بحسب عضو عضو، وهي الطريقة التي سلكها أصحاب الكنانيش، حتى نجمع في أقاويلنا هذه إلى الأشياء الكلية الأمور الجزئية، فإن هذه الصناعة أحق صناعة ينزل فيها إلى الأمور الجزئية ما أمكن إلا أنا نؤخر هذا إلى وقت نكون فيه أشد فراغاً لعنايتنا في هذا الوقت بما يهم من غير ذلك، فمن وقع له هذا الكتاب دون هذا الجزء، وأحب أن ينظر بعد ذلك إلى الكنانيش فأوفق الكنانيش له الكتاب الملقب بالتيسير الذي ألفه في زماننا هذا أبو مروان بن زهر، وهذا الكتاب سألته أنا إياه وانتسخته فكان ذلك سبيلاً إلى خروجه، وهو كما قلنا كتاب الأقاويل الجزئية التي قلت فيه، شديدة المطابقة للأقاويل الكلية، إلا أنه مزج هنالك مع العلاج العلامات وإعطاء الأسباب على عادة أصحاب الكنانيش، ولا حاجة لمن يقرأ كتابنا هذا إلى ذلك بل يكفيه من ذلك مجرد العلاج فقط.

وبالجملة من تحصل له ما كتبناه من الأقاويل الكلية أمكنه أن يقف على الصواب والخطأ من مداواة أصحاب الكنانيش في تفسير العلاج والتركيب.

حدثني القاضي أبو مروان الباجي قال: كان القاضي أبو الوليد بن رشد حسن الرأي ذكياً رث البزة قوي النفس، وكان قد اشتغل بالتعاليم وبالطب على أبي جعفر بن هارون، ولازمه مدة وأخذ عنه كثيراً من العلوم الحكمية.

وكان ابن رشد قد قضى مدة في أشبيلية قبل قرطبة، وكان مكيناً عند المنصور وجيهاً في دولته، وكذلك أيضاً كان ولده الناصر يحترمه كثيراً قال: ولما كان المنصور بقرطبة، وهو متوجه إلى غزو ألفنس وذلك في عام أحد وتسعين وخمسمائة استدعى أبا الوليد بن رشد، فلما حضر عنده احترمه كثيراً، وقربه إليه حتى تعدى به الموضع الذي كان يجلس فيه أبو محمد عبد الواحد بن الشيخ حفص الهنتاتي صاحب عبد المؤمن، وهو الثالث أو الرابع من العشرة، وكان هذا أبو محمد عبد الواحد قد صاهره المنصور وزوجه بابنته لعظم منزلته عنده، ورزق عبد الواحد منها ابناً اسمه علي، وهو الآن صاحب أفريقية فلما قرب المنصور ابن رشد وأجلسه إلى جانبه حادثه، ثم خرج من عنده وجماعة الطلبة، وكثير من أصحابه ينتظرونه فهنؤوه بمنزلته عند المنصور وإقباله عليه، فقال: والله إن هذا ليس مما يستوجب الهناء به فإن أمير المؤمنين قد قربني دفعة إلى أكثر مما كنت أؤمله فيه، أو يصل رجائي إليه، وكان جماعة من أعدائه قد أشاعوا أن أمير المؤمنين قد أمر بقتله فلما خرج سالماً أمر بعض خدمه أن يمضي إلى بيته، ويقول لهم أن يصنعوا له قطاً وفراخ حمام مسلوقة إلى متى يأتي إليهم، وإنما كان غرضه بذلك تطييب قلوبهم بعافيته.

ثم إن المنصور فيما بعد نقم على أبي الوليد بن رشد، وأمر بأن يقيم في اليسانة وهي بلد قريب من قرطبة، وكانت أولاً لليهود، وأن لا يخرج عنها. ونقم أيضاً على جماعة أخر من الفضلاء والأعيان، وأمر أن يكونوا في مواضع أخرى وأظهر أنه فعل بهم ذلك بسبب ما يدعي فيهم أنهم مشتغلون بالحكمة وعلوم الأوائل.

وهؤلاء الجماعة هم: أبو الوليد بن رشد، وأبو جعفر الذهبي، والفقيه أبو عبد الله محمد بن إبراهيم قاضي بجاية، وأبو الربيع الكفيف، وأبو العباس الحافظ الشاعر القرابي، وبقوا مدة.

ثم إن جماعة من الأعيان بأشبيلية شهدوا لابن رشد أنه على غير ما نسب إليه،

فرضي المنصور عنه وعن سائر الجماعة، وذلك في سنة خمس وتسعين وخمسمائة. وجعل أبا جعفر الذهبي مزواراً للطلبة، ومزواراً للأطباء. وكان يعرفه المنصور ويشكره، ويقول إن أبا جعفر الذهبي كالذهب الإبريز الذي لم يزدد في السبك إلا جودة.

قال القاضي أبو مروان: ومما كان في قلب المنصور من ابن رشد أنه كان متى حضر مجلس المنصور، وتكلم معه أو بحث عنده في شيء من العلم يخاطب المنصور بأن يقول: تسمع يا أخي. وأيضاً فإن ابن رشد كان قد صنف كتاباً في الحيوان، وذكر في أنواع الحيوان، ونعت كل واحد منها. فلما ذكر الزرافة وصفها، ثم قال: وقد رأيت الزرافة عند ملك البربر يعني المنصور، فلما بلغ ذلك المنصور صعب عليه، وكان أحد الأسباب الموجبة في أنه نقم على ابن رشد وأبعده.

ويقال: إنه مما اعتذر به ابن رشد أنه قال: إنما قلت ملك البرين، وإنما تصحفت على القارئ، فقال: ملك البربر.

وكانت وفاة القاضي أبو الوليد بن رشد، رحمه الله، في مراكش أول سنة خمس وتسعين وخمسمائة، وذلك في أول دولة الناصر، وكان ابن رشد قد عمر عمراً طويلاً، وخلف ولداً طبيباً عالماً بالصناعة يقال له: أبو محمد عبد الله، وخلف أيضاً أولاداً قد اشتغلوا بالفقه واستخدموا في قضاء الكور.

ومن كلام أبي الوليد بن رشد قال: من اشتغل بعلم التشريح ازداد إيماناً بالله.

ولأبي الوليد بن رشد من الكتب: كتاب التحصيل جمع فيه اختلاف أهل العلم مع الصحابة والتابعين وتابعيهم، ونصر مذاهبهم، وبين مواضع الاحتمالات التي هي مثار الاختلاف، كتاب المقدمات في الفقه، كتاب نهاية المجتهد في الفقه، شرح الأرجوزة المنسوبة إلى الشيخ الرئيس ابن سينا في الطب، كتاب الحيوان، جوامع كتب أرسطوطاليس في الطبيعيات والإلهيات، كتاب الضروري في المنطق، ملحق به تلخيص كتب أرسطوطاليس، وقد لخصها تلخيصاً تاماً مستوفياً، تلخيص الإلهيات لنيقولاوس، تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس، تلخيص كتاب الأخلاق لأرسطوطاليس، تلخيص كتاب البرهان لأرسطوطاليس، تلخيص كتاب السماع الطبيعي لأرسطوطاليس، شرح كتاب السماء والعالم لأرسطوطاليس، شرح كتاب النفس لأرسطوطاليس، تلخيص كتاب الأسطقسات لجالينوس، تلخيص كتاب المزج لجالينوس. تلخيص كتاب القوى الطبيعية

لجالينوس، تلخيص كتاب العلل والأغراض لجالينوس، تلخيص كتاب التعرف لجالينوس، تلخيص كتاب الحميات لجالينوس، تلخيص أول كتاب الأدوية المفردة لجالينوس، تلخيص النصف الثاني من كتاب حيلة البرء لجالينوس، كتاب تهافت التهافت يرد فيه على كتاب التهافت للغزالي، كتاب منهاج الأدلة في علم الأصول، كتاب صغير سماه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، المسائل المهمة على كتاب البرهان لأرسطوطاليس، شرح كتاب القياس لأرسطوطاليس، مقالة في العقل، مقالة في القياس، كتاب في الفحص هل يمكن العقل الذي فينا، وهو المسمى بالهيولاني أن يعقل الصور المفارقة بآخره أو لا يمكن ذلك، وهو المطلوب الذي كان أرسطوطاليس وعدنا بالفحص عنه في كتاب النفس، مقالة في أن ما يعتقده المشاؤون، وما يعتقده المتكلمون من أهل ملتنا في كيفية وجود العالم متقارب في المعنى، مقالة في التعريف بوجهة نظر أبي نصر في كتبه الموضوعة في صناعة المنطق التي بأيدي الناس وبوجهة نظر أرسطوطاليس فيها، ومقدار ما في كتاب من أجزء الصناعة الموجودة في كتب أرسطوطاليس، ومقدار ما زاد لاختلاف النظر يعني نظريهما، مقالة في اتصال العقل بالإنسان، مراجعات ومباحث بين أبي بكر بن طفيل وبين ابن رشد في رسمه للدواء في كتابه الموسوم بالكليات، كتاب في الفحص عن مسائل وقعت في العلم الإلهي في كتاب الشفاء لابن سينا، مسألة في الزمان، مقالة في فسخ شبهة من اعترض على الحكيم وبرهانه في وجود المادة الأولى، وتبيين أن برهان أرسطوطاليس هو الحق المبين، مقالة في الرد على أبي علي بن سينا في تقسيمه الموجودات إلى ممكن على الإطلاق، وممكن بذاته واجب بغيره، وإلى واجب بذاته، مقالة في المزاج، مسألة في نوائب الحمى، مقالة في حميات العفن، مسائل في الحكمة، مقالة في حركة الفلك، كتاب فيما خالف أبو النصر لأرسطوطاليس في كتاب البرهان من ترتيبه وقوانين البراهين والحدود، مقالة في الترياق.

٧٥ ــ موسى بن ميمون:

وكان من أعلام المفكرين والفلاسفة الأندلسيين في أوائل العهد الموحدي العلامة اليهودي موسى بن ميمون، واسمه العربي أبو عمران موسى بن ميمون بن عبد اللّه القرطبي الأندلسي الإسرائيلي، واسمه اليهودي موشى بن ميمون.

وقد ولد بقرطبة سنة ٥٣٠هـ (١١٣٥م) ودرس بها علوم الأوائل والرياضيات

والفلسفة على أقطاب عصره، وبرع في الطب والفلسفة والدراسات التلمودية.

ولما غلب الموحدون على الأندلس، وأصدر الخليفة عبد المؤمن في أواخر عهده قراره الشهير بنفي النصارى واليهود من المغرب والأندلس، إلا من اعتنق الإسلام منهم، ومن بقي ولم يعتنق الإسلام حل ماله ودمه، فتظاهر كثير من النصارى واليهود الذين آثروا البقاء باعتناق الإسلام، وكان من هؤلاء موسى بن ميمون وأسرته.

وعبر ابن ميمون البحر إلى المغرب في سنة ٥٥٧هـ، وأنفق بضعة أعوام في فاس حاضرته العلمية، وهو يزاول مهنة الطب التي اشتهر بها، ويستتر في نفس الوقت بمزاولة شعائر الإسلام، ولكنه كان يرقب الفرصة لمغادرة المغرب إلى بلاد أوسع آفاقاً ورزقاً، فلما سنحت هذه الفرصة سار مع أهله إلى مصر، ونزل القاهرة (سنة ٥٦١هـ)، وأقام بالفسطاط بين أبناء دينه اليهود، مظهراً دينه الحقيقي، وأخذ يرتزق بتجارة الجوهر، وتزوج أختاً لرجل يهودي من كتاب السلطان يدعى أبا المعالي، واتصل بواسطته بالبلاط، وأسبغ عليه القاضي الفاضل رعايته لما كان يتصف به من علم غزير وبراعة في الطب، وعين ابن ميمون طبيباً خاصاً للسلطان صلاح الدين، وغدا عميد الجالية اليهودية بالقاهرة، وكان يلقب بالرئيس لمكانته العلمية البارزة. ولما توفي صلاح الدين، خدم طبيباً لولده الملك الأفضل، وأخذ عليه بالقاهرة كثير من علمائها وأطبائها، ومنهم العلامة الطبيب عبد اللطيف البغدادي، وكان يقيم وقتئذٍ بالقاهرة، وتوفي ابن ميمون في سنة ٦٠٢هـ (١٢٠٤م).

ويعتبر ابن ميمون من أعظم المفكرين اليهود في العصور الوسطى، ومن أعظم شراح الشريعة اليهودية، وقد ترك تراثاً حافلاً من المؤلفات الدينية والفلسفية والطبية، من ذلك شرح للتلمود، وعدة شروح لكتب جالينوس، و«دلالات الحائرين» في شرح فلسفة أرسطو، وهو من أعظم كتبه الفلسفية، وتهذيب كتاب الاستكمال لابن هود في الرياضيات، ومقالة في صناعة المنطق، وكثير غيرها في أبواب الشريعة اليهودية. وكان لكتابات ابن ميمون الدينية والفلسفية تأثير عظيم في التفكير الأوروبي في العصور الوسطى.

٢ ــ تراث:

مسلسل	العلم	مؤلفات
١	قاسم بن موسى المعروف «بابن الأشبن»	
٢	يحيى بن يحيى المعروف «بابن السمينة»	
٣	يحيى بن يحيى المعروف «بابن التيمية»	
٤	محمد بن إسماعيل المعروف «بالحكيم»	
٥	إسحاق بن سليمان	كتاب الحميات، كتاب الأغذية والأدوية، كتاب البول، كتاب الأسطقسات، كتاب الحدود والرسوم، كتاب بستان الحكيم في مسائل من العلم الإلهي
٦	أبو القاسم مسلمة بن أحمد المعروف بالمرحيط	كتاب المعاملات
٧	محمد بن أحمد بن الليث	
٨	أبو إسحاق إبراهيم الهوزي الأشبيلي	
٩	أبو عبد الله محمد بن الحسين المعروف بابن الكتاني	
١٠	أبو القاسم أصبغ بن محمد بن السمح	كتاب المدخل إلى الهندسة، كتاب ثمار العدد، كتاب طبيعة العدد، كتاب كبير في الهندسة
١١	أبو العرب يوسف بن محمد	
١٢	أبو الحسن مختار بن عبد الرحمن بن مختار بن شهر الرعيني	
١٣	أبو عثمان سعيد بن محمد بن البغونش	كتب جليلة في الفلسفة وضروب الحكمة
١٤	محمد بن عمر بن محمد المعروف بابن البرغوث	
١٥	أبوبكر يحيى بن أحمد المعروف بابن الخياط	
١٦	إسحاق بن قسطار	
١٧	عبد الله بن أحمد السرقسطي	
١٨	أبو مسلم عمر بن أحمد بن خلدون الحضرمي	
١٩	سليمان بن يحيى المعروف بابن جيروال	
٢٠	أبو جعفر أحمد بن خميس بن عامر بن منيع	

٢١	الحسن بن محمد بن الحسين بن حي التجيب	
٢٢	أبو الحكم عمرو بن أحمد بن علي الكرماني	
٢٣	أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده الأعمى	كتاب المحكم، والمحيط، المخصص، شرح كتاب الحماسة، وشرح إصلاح المنطق.
٢٤	أبو الفضل حسداي بن يوسف بن حسداي	
٢٥	عبد الله بن محمد بن سهل الضرير	
٢٦	عبد الله بن خلندة الأموي	
٢٧	أبو إسحاق نور الدين البطروجي المراكشي	
٢٨	محمد بن إبراهيم المهري	
٢٩	أحمد بن عتيق بن علي بن خلف	
٣٠	أبو القاسم أحمد بن عبد الله بن عمر المعروف بابن الصفار	له زيج مختصر على مذهب السند هند وكتاب في العمل بالأسطرلاب
٣١	أبو الحسن علي بن سليمان الزهراوي	كتاب الأركان
٣٢	سليمان أبو بكر بن تاج	
٣٣	أبو مروان عبد الملك بن محمد بن جريول	
٣٤	سعيد بن عبد ربه	
٣٥	الحراني	
٣٦	أحمد وعمر ابنا يونس بن أحمد الحراني.	
٣٧	إسحاق الطبيب	
٣٨	يحيى بن إسحاق	له كتب في الطب
٣٩	أبو عبد الملك الثقفي	
٤٠	هارون بن موسى الأشبوني	
٤١	علي بن العباس المعروف بابن المجوسي	كتاب كامل الصناعة
٤٢	حسداي بن إسحاق	
٤٣	أبو جعفر يوسف بن أحمد بن حسداي	شرح كتاب الإيمان لأبقراط المعروف بالشرح المأموني، كتاب الإجمال في المنطق، شرح كتاب الإجمال

٤٤	أبو علي حسن بن أحمد بن عمر بن مفرج البكري الأشبوني	
٤٥	أبو مروان سليمان بن محمد بن عيسى التاسي	
٤٦	جابر بن حيان الصوفي	
٤٧	الحسن بن عبد الرحمن المعروف بابن الجلاب	
٤٨	أبو نصر الفتح بن خاقان	قلائد العقائد، مطمح الأنفس
٤٩	أبو عثمان بن سعيد بن فتحون المعروف بالحمار السرقسطي	شجرة الحكمة، رسالة في تعديل العلوم
٥٠	الحاجب أبو عامر بن الأمير المقتدر	
٥١	أبو الحسن علي بن خلف المعروف بولد الزرقيال	
٥٢	أبو زيد عبد الرحمن بن سيد	
٥٣	أبو أيوب عبد الغافر بن محمد	له تأليف حسن في الفرائض
٥٤	مروان بن جناح	(التلخيص) وهو ترجمة الأدوية المفردة وتحديد المقادير المستعملة في صناعة الطب من الأوزان والمكاييل.
٥٥	سهل بن بشر بن حبيب	له كتاب في المواليد، كتاب تحاويل سني العالم، كتاب المسائل والاختيارات.
٥٦	أبو الصلت أمية بن عبد العزيز بن أبي الصلت	الرسالة المصرية، كتاب الأدوية المفردة، كتاب الملح العصرية، كتاب حديقة الأدب، رسالة في الموسيقى، كتاب في الهندسة، رسالة في العمل بالاسطرلاب، كتاب تقويم منطق الذهن.
٥٧	إسحاق بن عمران	كتاب نزهة النفس، كتاب في داء المالنخوليا، وكتاب في الفصد، كتاب الأدوية المفردة، كتاب العنصر والتمام في الطب، مقالة في الاستسقاء، مقالة في علل القولنج، كتاب في البول، وكتاب في تدبير الأمراض الحادة.
٥٨	أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن أبي خالد المعروف بابن الجزار	زاد المسافر، كتاب في الأدوية المفردة، وكتاب البغية، كتاب العدة لطول المدة، رسالة في النفس، وكتاب طب الفقراء، كتاب في الفرق بين العلل، رسالة في الزكام، رسالة في اليقظة والنوم، كتاب الخواص،

		كتاب نصائح الأبرار، كتاب المختبرات، كتاب في نعت الأسباب المولدة للوباء في مصر، رسالة في الاستهانة بالموت، كتاب المكلل في الأدب، كتاب البلغة في حفظ الصحة، مقالة في الحمامات، كتاب في أخبار الدولة، كتاب الفصول في سائر العلوم والبلاغات.
٥٩	أبو غالب حباب بن عبادة	له تأليف مشهور في الفرائض.
٦٠	منجم بن الفوال	كنز المقل، تأليف في ترجمة الأدوية المفردة.
٦١	عبد الله بن محمد المعروف بالسري	له كتاب مشهور في المبيع.
٦٢	أبو القاسم أحمد بن محمد بن أحمد العدوي	له كتاب في المعاملات.
٦٣	عبد الرحمن بن إسماعيل بن زيد المعروف بالإقليدي	له تأليف مشهور في اختصار الكتب الثمانية المنطقية.
٦٤	أبو بكر بن أبي عيسى	
٦٥	أبو الوليد هشام بن أحمد بن خالد الكتاني	
٦٦	عبيد الله بن محمد بن عبيد الله المذحجي	
٦٧	أبو عبد الله الندرومي	اختصار كتاب المستصفى للغزالي.
٦٨	أبو الحكم بن غلندو	
٦٩	ابن وافد	في الأدوية المفردة، الوساد في الطب، مجربات في الطب، كتاب تدقيق النظر في علل حاسة البصر، كتاب المغيث.
٧٠	أبو العلاء بن زهر	في الخواص، الأدوية المفردة، الإيضاح بشواهد الافتضاح. كتاب حل شكوك الرازي على كتب جالينوس، النكت الطبية.
٧١	أبو مروان بن أبي العلاء بن زهر	الترياق السبعيني برعف بترياق الانتلة، كتاب التيسير في المداواة والتدبير، كتاب الأغذية، كتاب الزينة، مقالة في علل الكلى، رسالة في علتي البرحي والبهق.
٧٢	أبو داود سليمان بن حسان المعروف بابن جلجل	

٧٣	أبو جعفر بن هارون الترجالي	
٧٤	أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد	الكليات، التحصيل، المقدمات في الفقه، نهاية المجتهد في الفقه، شرح أرجوزة ابن سينا في الطب، الحيوان، جوامع كتب أرسطوطاليس في الطبيعيات والإلهيات، الضروري في المنطق، تلخيص الإلهيات لنيقولاوس، تلخيص كتاب ما بعد الطبيعية لأرسطوطاليس، تلخيص كتاب الأخلاق لأرسطوطاليس، تلخيص كتاب الاسطقسات لجالينوس، تهافت التهافت، منهاج الأدلة، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، مقالة في العقل، مقالة في اتصال العقل بالإنسان، مقالة في حركة الفلك.
٧٥	أبو عمران موسى بن ميمون	شرح التلمود، دلالات الحائرين، مقالة في صناعة المنطق.

جريدة المصادر والمراجع

بعد القرآن الكريم وكتب السنة:

١ـ ابن باجه/ الشيخ تيسير ـ شيخ الأرض.

٢ـ ابن باجه وفلسفة الاغتراب/ الدكتور محمد إبراهيم الفيومي/ دار الجيل ـ بيروت ط١/ ١٩٨٨م.

٣ـ ابن حزم حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه/ الشيخ محمد أبو زهرة/ دار الفكر العربي ١٩٥٤م.

٤ـ ابن رشد وفلسفته/ فرح أنطون/ الإسكندرية ١٩٠٣م.

٥ـ الإحاطة في أخبار غرناطة/ لسان الدين بن الخطيب ٧٧٦هـ ت: محمد عبد الله عنان/ الخانجي ١٩٧٣م.

٦ـ إخبار العلماء بأخبار الحكماء/ جمال الدين أبو الحسن يوسف القفطي ٦٤٦هـ/ القاهرة.

٧ـ أخبار مجموعة في فتح الأندلس لمؤلف مجهول/ مدريد ١٨٦٧.

٨ـ الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط غرناطة/ د. أحمد هيكل/ القاهرة.

٩ـ أدب الأندلس وتاريخها/ ليفي بروفنسال ـ ترجمه إلى العربية: محمد عبد الهادي شعيرة (محاضرات ألقاها عامي ١٩٤٧، ١٩٤٨م)/ المطبعة الأميرية ١٩٥١م.

١٠ـ الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى/ السلاوي/ القاهرة ١٣٠٦هـ.

١١ـ أعمال الأعلام/ ابن الخطيب/ بيروت ١٩٥٦م.

١٢ـ الإمام الغزالي/ الدكتور محمد إبراهيم الفيومي/ دار الفكر العربي ١٩٨٥م.

١٣ـ بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس/ الضبي أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة ٥٩٩هـ/ الدار المصرية ١٩٦٧م.

١٤ـ البيان المغرب في أخبار ملوك الأندلس والمغرب/ ابن عذارى المراكشي ـ ت: ليفي بروفنسال، ج.س كولان.

١٥ـ تاريخ الإسلام السياسي والثقافي والاجتماعي/د. حسن إبراهيم حسن/ النهضة المصرية ١٩٧٤م.

١٦ـ تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام/ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي ٧٤٨هـ ـ تحقيق وتعليق: بشار عواد معروف/الحلبي ١٩٧٧م.

١٧ـ تاريخ افتتاح الأندلس/ أبو بكر بن القوطية/ مدريد ١٨٦٨م.

١٨ـ تاريخ الأمم والملوك/ الطبري/ الطبعة الأهلية.

١٩ـ تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين/أشباخ يوسف ـ ترجمة: محمد عبد الله عنان/الخانجي ١٩٥٨م.

٢٠ـ تاريخ علماء الأندلس/ أبو الوليد عبد الله بن محمد بن يوسف الأزدي الحافظ ٤٠٣هـ/ الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦م.

٢١ـ تاريخ الفكر الأندلسي/انخل جنثالث بالنثيا ـ ترجمة: د. حسين مؤنس/ النهضة المصرية ١٩٥٥م.

٢٢ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية في المشرق/ الدكتور محمد إبراهيم الفيومي/ دار الثقافة للنشر / القاهرة.

٢٣ـ تاريخ الفلسفة العربية/ حنا الفاخوري، خليل الجر/دار الجيل.

٢٤ـ تاريخ الفلسفة في الإسلام/دي بور ـ ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة/ النهضة المصرية.

٢٥ـ تراث الإسلام ـ القسم الثاني ـ شاخت دنورد روث ـ ترجمة د. حسين مؤنس، إحسان صدقي القمذ /عالم المعرفة/ الكويت.

٢٦ـ ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب الإمام مالك/ القاضي عياض بن موسى اليحصبي ٥٤٤هـ ـ ت: أحمد بكير/ دار الحياة ١٩٦٧م.

٢٧ـ التطور المذهبي بالمغرب ودراسة قصة حي بن يقظان/ محي الدين عزوز/

الشركة التونسية للتوزيع ١٩٧٦م.

٢٨ـ ثلاث وثائق في محاربة الأهواء والبدع في الأندلس ـ مستخرجة من مخطوط الأحكام الكبرى ـ لأبي الأصبغ عيسى بن سهل الأندلسي ـ دراسة وتحقيق: د. محمد عبد الوهاب خلاف.

٢٩ـ جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس/ أبو عبد الله محمد بن أبي نصر فتوح بن عبد اله الأزدي الحميدي ٤٤٨هـ الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦م.

٣٠ـ جزر الأندلس المنسية ـ التاريخ الإسلامي لجزر البليار ـ د. عصام سالم سيسال/ دار العلم للملايين.

٣١ـ جمهرة أنساء العرب/ ابن حزم/ القاهرة ١٩٤٨م.

٣٢ـ حاضر العالم الإسلامي/ لوثر وب ستودارو ـ تقريب عجاج نويهض ـ حواشي وتعليقات: شكيب أرسلان/ دار الفكر ١٩٧١م.

٣٣ـ الحلل السندسية في الأخبار التونسية/ الوزير محمد بن محمد السراج الأندلسي ١٠٤٩هـ ـ ت: محمد الحبيب الهيلة/ الدار التونسية ١٩٧٠م.

٣٤ـ الحلة السيراء/ ابن الآبار القضاعي/ القسم المطبوع بعناية العلامة دوزي.

٣٥ـ الدولة الأغلبية ـ التاريخ السياسي/ د. محمد الطالب ـ نقله إلى العربية: د. المنجي الصيادي/ دار الغرب الإسلامي.

٣٦ـ دولة المرابطين في عهد علي بن يوسف بن تاشفين ـ دراسة سياسية وحضارية/ سلامة محمد سليمان الهرفي/ المكتبة الفيصلية.

٣٧ـ الذخيرة في محاسن الجزيرة/ ابن بسام الشنتريني ٥٣٢هـ ـ ت: إحسان عباس/ دار الثقافة بيروت.

٣٨ـ رسائل ابن باجه الإلهية ـ تحقيق د. ماجد فخري/ دار النهار/ بيروت.

٣٩ـ رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجه / جمال الدين العلوي/ دار الثقافة/ بيروت.

٤٠ـ رسالة نقط العروس / ابن حزم/ منشورة بمجلة كلية الآداب بالقاهرة عدد ديسمبر ١٩٥١م.

٤١ـ الروض المعطار في خبر الأقطار/ محمد بن عبد المنعم الحميري ٩٠٠هـ.

٤٢ـ طبقات الأطباء والحكماء/ أبو داود سليمان بن حسان الأندلسي المعروف بابن جلجل ألفه سنة ٣٧٧هـ. تحقيق فؤاد السيد.

٤٣ـ طبقات الأمم/ القاضي صاعد بن أحمد ٤٦٢هـ/ نشر الأب لويس شيخو/ الكاثوليكية ١٩١٢هـ.

٤٤ـ طوق الحمامة/ ابن حزم/ دمشق ١٣٤٩هـ.

٤٥ـ ظهر الإسلام /أحمد أمين /القاهرة.

٤٦ـ العقد الفريد/ ابن عبد ربه الأندلسي/ القاهرة ١٩٢٨، طبعة لجنة التأليف والترجمة.

٤٧ـ العقيدة والشريعة في الإسلام/ جولدسيهر ـ ترجمة: د. علي حسين عبد القادر. محمد يوسف موسى، عبد العزيز عبد الحق.

٤٨ـ عيون الأنباء في طبقات الأطباء /ابن أبي أصيبعة أبو العباس موفق الدين أحمد بن القاسم السعدي الخزرجي ٦٦٨هـ.

٤٩ـ فتوح البلدان /البلاذري/ القاهرة ١٩٣٢م. تحقيق السيد رضا.

٥٠ـ فتوح مصر وأخبارها /ابن عبد الحكم المصري/ طبع لجنة ذكرى جب.

٥١ـ الفرق بين الفرق/ أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي ٤٢٩هـ.

٥٢ـ الفكر العربي ومكانه في التاريخ/ ديلاس أوليري ـ ت: د. تمام حسان/ الدار المصرية للتأليف والترجمة.

٥٣ـ فلسفة ابن طفيل وحي بن يقظان/ الشيخ الإمام عبد الحليم محمود/ الدار المصرية.

٥٤ـ الفلسفة الإسلامية في المغرب/ د. محمد غلاب/ القاهرة.

٥٥ـ في الفكر الديني الجاهلي /د. محمد إبراهيم الفيومي/ دار المعارف بالقاهرة.

٥٦ـ في الفلسفة دراسة ونصوص د. كمال جعفر/ مكتبة دار العلوم.

٥٧ـ قضاة قرطبة/ أبو عبد الله محمد بن حارث بن أسد الخشني القيرواني ٣٦١ هـ/ الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦م.

٥٨ـ قلائد العقيان في محاسن الأعيان/ الفتح بن خاقان ٥٢٩ هـ/ القاهرة.

٥٩ـ قيام دولة المرابطين/ د. حسن أحمد محمود/ النهضة المصرية ١٩٥٧م.

٦٠ـ الكامل في التاريخ /ابن الأثير علي بن محمد الجزري ٦٣٠ هـ/ الطبعة الأهلية ١٣٠٣هـ.

٦١ـ كتاب الإمامة والسياسة المنسوب لابن قتيبة/ القاهرة ١٣٢٥هـ.

٦٢ـ كتاب الصلة /ابن بشكوال أبو القاسم خلف بن عبد الملك ٤٩٤ ـ ٥٧٨هـ / الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦م.

٦٣ـ كتاب العبر /ابن خلدون/ بولاق.

٦٤ـ كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار /تقي الدين المقريزي/ الطبعة الأهلية ١٣٢٤هـ.

٦٥ـ مختصر نزعة المشتاق في اختراق الآفاق /الشريف الإدريسي/ طبع روما ١٥٩٢.

٦٦ـ مروج الذهب ومعادن الجوهر /أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي ٣٤٦هـ ـ ت محمد محيي الدين عبد الحميد/ المكتبة التجارية الكبرى ١٩٦٤م.

٦٧ـ المسالك والممالك/ أبو القاسم محمد بن حوقل ـ أواخر القرن الرابع الهجري/ المكتبة الجغرافية.

٦٨ـ المطرب من أشعار أهل المغرب /ابن دحية البلنسي/ المطبوع بعناية وزارة التربية المصرية.

٦٩ـ معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان /الدباغ عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله الأنصاري ٦٩٦/ تونس.

٧٠ـ المعجب في تلخيص أخبار العرب/ عبد الواحد المراكشي ـ ت: محمد سعيد العريان/ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ١٩٦٣م.

٧١ـ المعجم في أصحاب القاضي الإمام أبي علي الصدفي/ محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي المعروف بابن الآبار ٥٩٥ـ ٦٥٨ هـ/الناشر: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ١٩٦٧/ القاهرة.

٧٢ـ معجم البلدان /ياقوت الحموي/ القاهرة ١٣٢٥هـ.

٧٣ـ المغرب في حلل المغرب/ أبو الحسن موسى بن سعيد المغربي ٦٨٥ هـ ـ ت: شوقي ضيف.

٧٤ـ المقتبس في أخبار بلاد الأندلس/ ابن حيان أبو مروان القرطبي ٤٦٩ هـ ـ ت: محمود علي مكي/ دار الكتاب العربي ١٩٧٣، ت: عبد الرحمن حجي/ دار الثقافة بيروت.

٧٥ـ المقتبس في تاريخ رجال الأندلس/ ابن حيان ـ الجزء الثالث ـ منشور بعناية: الأب ملشور أنتونيا باريس ١٩٣٧م.

٧٦ـ المقدمة/ عبد الرحمن بن خلدون ٨٠٨هـ.

٧٧ـ الملل والنحل/ أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ٥٤٨هـ ت: د. محمد فتح الله بدران /الأنجلو/ القاهرة.

٧٨ـ الميتافيزيقا عند ابن طفيل د. عاطف العراقي. دار المعارف.

٧٩ـ نبذ تاريخية في أخبار البربر في القرون الوسطى/ الرباط ١٩٣٤م.

٨٠ـ النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة /ابن تغري بردي/ طبعة دار الكتب.

٨١ـ نصوص عن الأندلس من كتاب ترصيع الأخبار ـ وتنويع الآثار/ أحمد بن عمر العذري/ منشور بعناية الدكتور عبد العزيز الأهواني/ مدريد ١٩٦٥م.

٨٢ـ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب/ أحمد بن محمد المقري التلمساني ـ ت: إحسان عباس /دار الصياد/ بيروت.

٨٣ـ نهاية الأرب /النويري ـ القسم التاريخي ـ هيئة الكتاب.

٨٤ـ وصف الأندلس/ الإدريسي ـ المطبوع بعناية المستشرق سافدرا.

٨٥ـ وفيات الأعيان /ابن خلكان/ بولاق.

٨٦ـ يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر / الثعالبي/ القاهرة ١٩٤٧م.

الموسوعات:

٨٧ـ من المراجع التاريخية المهمة التي اعتمدنا عليها موسوعة الأستاذ/ محمد عبد الله عنان وهي:

(أ) دولة الإسلام في الأندلس ـ العصر الأول ـ القسم الأول من بداية الفتح حتى عصرنا الحاضر.

(ب) دولة الإسلام في الأندلس ـ العصر الأول ـ القسم الثاني من عصر الناصر حتى سقوط الخلافة الأموية.

(جـ) دولة الإسلام في الأندلس ـ دولة الطوائف حتى العصر المرابطي.

(د) دولة الإسلام في الأندلس ـ عصر المرابطين والموحدين بالمغرب والأندلس القسم الأول: عصر المرابطين.

(هـ) دولة الإسلام في الأندلس ـ عصر المرابطين والموحدين بالمغرب والأندلس ـ القسم الثاني: عصر الموحدين.

(و) دولة الإسلام في الأندلس ـ نهاية الأندلس وتاريخ العرب المنتصرين / مكتبة الخانجي/ القاهرة.

وتبقى مراجع كثيرة مثبوتة في مواضعها في الكتاب

الفهرس